WILHELM WINDELBAND

HISTORIA GENERAL
DE LA
FILOSOFIA

Con un estudio sobre la Filosofía del siglo XX,

por

HEINZ HEIMSOETH

Traducción de la 15ª edición alemana,

por el

Dr. FRANCISCO LARROYO





EDITORIAL "EL ATENEO", S. A.
MEXICO, D. F.

Buenos Aires - Barcelona - Caracas - Lima
Montevideo - Río de Janeiro

Título original de la obra:

LEHRBUCH DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Editorial J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

15ª EDICIÓN

Traducción del

DR. FRANCISCO LARROYO

Impreso en México

Queda hecho el depósito que previene la Ley

Gral. Prim, 106 — México, D. F.

DEL PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

No ha de confundirse este trabajo con aquellos compendios para los que, además, se confeccionan "repetidores" (cuadernos de curso) de la historia general de la filosofía: lo que ofrezco es un serio manual que describe la evolución de la filosofía europea señalando los jalones que han constituído y perfeccionado en el transcurso de la historia los principios con arreglo a los cuales estimamos y concebimos de modo científico, hoy por hoy, mundo y vida humana.

Este es el objetivo que ha determinado la estructura de mi libro. De ahí que la base histórico-literaria de la investigación se limite a aquellas obras que indican el camino de las mejores fuentes al lector que intenta proseguir en esta suerte de trabajos. También se remite a las exposiciones propias de los filósofos solamente donde éstas brindan, con insistencia, exacta formulación y fundamento de los conceptos, y sólo de paso, aquí y allá, se transcribe aquello sobre lo que se apoya alguna interpretación del autor que se aparta de las habituales.

Como fácilmente puede advertirse, el punto de gravedad radica en la evolución de lo que más interesa a la filosofía: la *historia de los problemas y de los conceptos*. Comprender esto como un todo conexo, ha sido mi intención preferente. Exhibir el vínculo histórico de las diferentes fases del pensamiento occidental de las que se ha originado nuestra concepción del mundo y de la vida, constituye el objeto primordial de mi trabajo; estoy convencido de que esta tarea no ha de resolverse construyendo artificialmente los conceptos, sino mediante una investigación de los hechos, minuciosa, comprensiva y carente de prejuicios. Si se consagra, empero, a la antigüedad una parte relativamente mayor (de acuerdo con el espacio disponible), se debe a la convicción de que para el conocimiento histórico de nuestro desarrollo intelectual, las ideas que el espíritu griego ha descubierto en torno a la realidad del mundo y de la vida humana son más importantes que todo lo que desde entonces se ha pensado, con excepción de la filosofía kantiana.

La tarea así propuesta vino a exigir, sin embargo, una omisión, que nadie puede lamentar más que yo: el tratamiento histórico de los problemas no permitió justipreciar sugestivamente la personalidad de los filósofos. Esta sólo se menciona en aquellos casos donde aparece como un momento causal en la concatenación y postformación de las ideas. Tuvo que renunciarse, en beneficio de la necesidad pragmática y material de los problemas, al encanto estético de las biografías de las grandes individualidades, que a menudo acompaña tan seductoramente la conferencia académica y las exposiciones más vastas de la Historia de la Filosofía.

Estrasburgo, noviembre de 1891



PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

La circunstancia de que desde hace dos años se encuentre agotada una nutrida edición de esta obra, mientras se difunde en una versión inglesa y en una rusa, me autoriza a pensar que el nuevo tratamiento a que he sometido la Historia General de la Filosofía, viene a llenar una laguna existente y que el método crítico-sinóptico que introduzco ha pasado con éxito su prueba. Si, en atención a eso, no altero los rasgos fundamentales del libro en la nueva edición, tanto más se comprende el cuidado que he tenido para las naturales mejoras y la realización de singulares deseos.

En primer lugar se han practicado en algunos puntos, aprovechando la literatura aparecida en los últimos años, rectificaciones, reducciones y añadidos imprescindibles para un libro que quiere conservarse a la altura de la investigación. También me he preocupado de que la exposición, difícil en parte por enérgicas síntesis de contenido, adquiera sencillez y fluidez dividiéndola con más claridad, descomponiendo sus largas frases y arrojando por la borda en ocasiones lo accesorio.

Por sugestión del círculo de lectores, además, se han ampliado las referencias bibliográficas y las relaciones personales de los filósofos. Por qué se justifica esta necesidad, yo mismo lo he expresado en el prólogo a la primera edición; pero se ha renunciado a su pleno cumplimiento en vista del plan y de la reducida extensión de la obra. Ahora, en la medida en que ésta lo permite, intento satisfacer este deseo, por lo menos, mediante concisas y exactas características de los más significados pensadores.

En forma análoga se ha cumplido mi íntimo propósito de tratar pormenorizadamente la filosofía del siglo XIX: de pocas páginas de la edición precedente se han escrito ahora dos pliegos completos. Espero, salvando las omisiones de detalle de aquí y de allá, dar una imagen de conjunto de las corrientes filosóficas hasta el más inmediato presente, en el sentido en que ha de esperarse de una historia de los principios.

En fin, reelaboro por completo y aumento el índice de conceptos para que adquiera éste, en relación con el texto, el valor de un Diccionario de la Historia de la Filosofía. De este modo se distingue mi obra, además de su peculiaridad doxográfica, por un segundo carácter: el de ser un libro sistemático-crítico de consulta.

Gracias a estas ampliaciones el volumen del libro ha crecido considerablemente. Expreso en este lugar mis agradecimientos más obligados a mi distinguido editor, el señor Dr. Siebeck, por la grata acogida con que ha favorecido estas esenciales mejoras.

Estrasburgo, septiembre de 1900



PROLOGO PARA LA DECIMATERCERA EDICION

La *Historia de la filosofía* de Guillermo Windelband, que una vez más se encuentra agotada en las librerías desde hace tiempo, no es hoy menos imprescindible para los estudios filosóficos que en la época de su inicial y poderoso influjo: por ninguna otra exposición de conjunto del pensamiento occidental igualada, y por su ordenamiento histórico de los problemas y sus cualidades pedagógicas, única en su género.

Para una nueva edición no era suficiente ya añadir, a los respectivos capítulos y notas del libro, la literatura de los últimos años, muy enriquecida por Erich Rothacker desde la novena edición, después de la muerte de Windelband. Se trataba de referir la obra, que concluía con una ojeada retrospectiva del siglo XIX, otra vez, al presente inmediato de la investigación sistemática e histórica de la filosofía, si bien dejando intacta la estructura del texto clásico ya salvaguardada estrictamente en la décima edición de Wolfgang Windelband y en la novena, décima, undécima y duodécima de Rothacker.

De este modo, el encargado de la décima tercera edición del libro, a invitación de la casa editora a cuyo estímulo apareció en su época la obra, tuvo el atrevimiento de escribir por su propia pluma un *capítulo sobre la filosofía del siglo* XX. Esta nueva parte de la obra (la octava), esbozada con arreglo al ordenamiento histórico de los problemas y, en tal medida, como una real continuación del plan de Windelband en la "Historia de los principios" no se hace en la forma de una descripción retrospectiva. Más bien intenta dar (en el reducido espacio que permite la disposición de la obra) una imagen de las corrientes, producciones y problemas que pugnan por ganar la delantera en el presente. Que en esta nueva exposición de la filosofía actual no se tienen las pretensiones de dar una visión exhaustiva de conjunto, se comprende de suyo, así como que la marca distintiva de la filosofía de hoy, los límites con el siglo XIX, y la elección de lo esencial, se hacen desde puntos de vista sistemáticos. Las diferencias y antagonismos que aparecen frente a la postura y estimativa del manual (sobre todo en la interpretación del siglo XIX) ni se callan, ni se concilian. El atrevimiento de esta faena exigiría puntualmente una firme posición filosófica.

En fin, también se ha rehecho y aumentado con las aportaciones de última hora, el *índice de conceptos,* al que Windelband atribuye el valor de un diccionario histórico de la filosofía, sobre todo, con los conceptos de la nueva parte (VIII) de la filosofía del siglo XX. El texto de la obra (incluyendo los añadidos de la novena a la décima segunda ediciones), se imprimió mediante el procedimiento fotomecánico; sólo viejas erratas de imprenta y visibles equívocos se corrigieron. De esta manera fue posible dar a la publicidad una nueva edición económica sin omitir la filosofía del presente.

Colonia, septiembre de 1935

HEINZ HEIMSOETH

PROLOGO A LA DECIMAQUINTA EDICION

Se ha mantenido en ésta, la forma de la edición décimatercera. El capítulo final acerca de la filosofía del siglo XX ha sido reelaborado y aumentado dentro de la disposición y estructura del conjunto.

Colonia, noviembre de 1956

HEINZ HEIMSOETH

INDICE GENERAL

INTRODUCCION



1. Nombre y concepto de la filosofía

R. Haym. Artículo "filosofía" en la *Enciclopedia* de Ersch y Gruber, parte III, Vol, 24.

W. Windelband, *Praeludien* (7ª y 8ª ediciones, Tubinga, 1921) I, pp. 1 ss. Hay trad. española.

En el lenguaje de nuestro tiempo se entiende por filosofía el estudio científico de los problemas generales acerca del conocimiento del mundo y de la estimación de la vida. En torno de semejante idea, global e indeterminada, han intentado los filósofos llegar a definiciones más precisas,[1] según los peculiares supuestos con que, en cada caso, iniciaron su faena especulativa y los resultados que de ésta obtuvieron. Pero las definiciones en parte se han alejado tanto entre sí, que no es posible conciliarlas; incluso se ha creído perdida la comunidad de su concepto. Por otra parte, aquel sentido general constituye ya una reducción y limitación del significado originario que los griegos daban al nombre de filosofía. Además, esta mudanza ha sido un hecho reiterado a lo largo de la historia entera de la vida espiritual de Occidente.

1. Las expresiones griegas *philosopheim* y *philosophia* tienen en su origen[2] la simple y vaga significación de "afán de sabiduría". Sólo más tarde, en la literatura posterior a Sócrates, especialmente en la escuela platónico-aristotélica, recibe la palabra "filosofía" el característico sentido que en la lengua alemana tiene el término "ciencia".[3] De este modo llega a ser la filosofía en general[4] el esfuerzo metódico del pensamiento que trata de conocer el "ser", y las "filosofías" particulares, las ciencias especiales que investigan las diversas provincias de la existencia.[5]

A esta primera y teorética significación de filosofía se ligó muy pronto una segunda. La circunstancia de que la ciencia griega se desarrollara en la época de la desintegración de las primitivas creencias religiosas y de las costumbres morales, permitió no sólo el planteamiento científico de los temas acerca del destino y tareas del hombre, cada vez más complejas, sino también, y a modo de objeto fundamental, el de la educación para conducir rectamente la vida; problema, por cierto, que pareció convertirse, al

---

[1] Pormenorizadamente también se desenvuelven estas ideas en Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Historia de la filosofía), I, 1.

[2] Herodoto, I, 30 y 50. Tucídides II, 40; y más ampliamente en Platón, por ejemplo, en la *Apología* 29, en *Lysis* 218 a, en el *Banquete* 202 e y ss.

[3] La palabra alemana "Wissenschaft" (ciencia) posee un sentido mucho más amplio que la "science" inglesa y francesa.

[4] Platón, *La República*, 480 b; Aristóteles, *Metafísica* VI 1, 1026 a 18.

[5] Platón, *Teeteto*, 143 d. Aristóteles opone la teoría del "ser como tal" (llamada posteriormente metafísica) como "primera filosofía" a las otras "filosofías"; distingue, además, entre "filosofía" teorética y "filosofía" práctica. Ocasionalmente también emplea el plural *philosophiai* para designar los sucesivos sistemas de la ciencia históricamente dados en forma análoga como nosotros hablamos hoy de las filosofías de Kant, Fichte, Hegel, etc.

fin, en el contenido medular de la ciencia. Así, recibió la filosofía, durante el helenismo, la significación práctica, científicamente fundada, de un arte de vivir, significación ya inaugurada mucho antes por los sofistas y Sócrates.[6]

A consecuencia de este viaje se desplazó el interés puramente teorético de las "filosofías" particulares que, a la sazón, tomaron sólo en parte el nombre de sus especiales objetos de estudio, ora fueran del ámbito de la naturaleza, ora del de la historia. Sólo la matemática y la medicina conservaron con más energía su independencia, que desde un principio habían mantenido frente a las demás ciencias. Pero el nombre de filosofía siguió designando aquella suerte de intentos científicos encaminados a obtener una convicción documentada en los resultados del conocimiento humano para entender y dirigir la vida, y que culminaron más tarde en el ensayo (del neoplatonismo) de hacer de tal filosofía una nueva religión llamada a sustituir a la antigua, ya en trance de aniquilamiento.[7]

Poco cambió desde luego esta situación externa, cuando los restos de la ciencia antigua se aplicaron como energías intelectualmente eficaces a la educación de los actuales pueblos de Europa. Contenido y tarea de lo que la Edad Media llamaba filosofía coincidió en absoluto con la manera de pensar del helenismo.[8] Con todo, sufrió la noción de filosofía una esencial mutación: encontraba ya de algún modo resuelto su problema en la religión positiva. Pues ésta no ofrecía tan sólo un conjunto de preceptos para orientar la conducta humana; también daba, en consonancia con semejantes normas, una idea general y teorética acerca de la existencia; idea, a la verdad, que ostentó un carácter tanto más filosófico cuanto más se dejó sentir el influjo de la ciencia antigua en la formulación del dogma cristiano. En tales circunstancias le quedó a la filosofía durante el predominio aún no roto de la doctrina eclesiástica, el papel subordinado de fundar, elaborar y defender científicamente el dogma. Pero, puntualmente, semejante estado de cosas trajo consigo una metódica oposición cada vez más clara entre filosofía y teología, ya que lo mismo que enseñaba esta última por revelación divina, trataba de descubrir y exponer aquélla con los recursos del conocimiento humano.[9]

La inevitable consecuencia de esta relación fue que la filosofía comenzó a resolver con más independencia aquel problema que tenía en común con la religión, cuanto más libre llegaba a ser la conciencia individual frente a la Iglesia; y que, de la mera exposición y defensa del dogma, se pasara a su crítica. Al fin, trató de construir su doctrina con absoluta autonomía de toda especie de intereses religiosos, pues veía en la luz natural de la razón y experiencia humanas[10] la fuente auténtica para tal propósito. De esta

[6] Compárese la definición de Epicuro en SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.* XI, 169; y, por otra parte, la de SÉNECA, *Epístolas,* 89.

[7] Según eso, Proclo, por ej., prefiere llamar teología a la filosofía.

[8] Compárese, por ejemplo, SAN AGUSTÍN, *Soliloquios,* I, 7; *Confesiones,* V, 7; SCOTO ERÍGENA, *De div. praedest,* I, 1 (Migne 385). ANSELMO, *Proslog.,* cap. I (Migne 1, 227). ABELARDO, *Introd. in theol.,* II, 3, RAIMUNDO LULIO, *De quinque sap.,* 8.

[9] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica,* I, 32, 1; *Contra gentiles,* I, 8 s. II, 1 ss. Op. Ox. I, 3, qu. 4. DURAND DE POURCAIN, *In sent. pro,* qu. 8, RAIMUNDO DE SABUNDE, *Theol. Natur. Prooem.*

[10] LAUR, VALLA, *Dialect. disp.,* III, 9; TELESIO, *De nat. rer. prooem.;* FR. BACON, *De Augm.,* III, 1 (Op. Spedding 1, 539, III, 336); TAURELLUS, *Philus. Triumph.,* I, 1; PARACELSO. Parágr. (Edición Huser) II, 23 s.; G. BRUNO, *Della causa,* etc., IV, 107 (Lagarde I, 272); HOBBES, *De Corp.,* I. (Ws. Molesworth I, 2 y 6 s.).

guisa la oposición metódica a la teología se transformó en una oposición de contenido y la filosofía moderna se presentó entonces frente al dogma con las pretensiones de una sabiduría mundana.[11] Semejante relación tomó los matices más diversos: oscilaba desde la adhesión compatible hasta el más duro conflicto; con todo, conservó la filosofía el problema que la antigüedad le había asignado: fundar científicamente una teoría del mundo y del valor de la vida allí donde la religión no puede total o parcialmente llenar esta necesidad. Convencida de encontrarse a la altura de esta tarea, consideró la filosofía del siglo XVIII derecho y deber propios, como alguna vez la de los griegos, iluminar al hombre acerca del nexo universal de las cosas y, sobre este conocimiento, regular la vida del individuo y de la sociedad.

En semejante actitud, segura de sí misma, fue quebrantada la filosofía por Kant, quien exhibió la imposibilidad de un conocimiento "filosófico" (metafísico) del mundo al lado o sobre el de las ciencias particulares; lo que originó, de nuevo, una limitación y cambio del concepto y tarea de la filosofía; pues con la renuncia a un conocimiento totalizador del mundo se circunscribió su esfera, a título de ciencia independiente, a aquella autorreflexión crítica del conocimiento sobre la que Kant había ganado una noción definitiva, y que debió ser extendida, junto a la ciencia, a las otras actividades de la cultura.[12] Vinculado a esto permaneció lo que el propio Kant llamó el concepto mundano de la filosofía, su vocación para la orientación práctica de la vida.

Sin duda alguna, falta demasiado para que este nuevo y, al parecer, definitivo concepto de la filosofía haya alcanzado vigencia universal; al contrario, la diversidad de movimientos filosóficos del siglo XIX reivindican, sin cesar, cada uno de los conceptos anteriores de la filosofía; incluso un ardiente ímpetu de la "necesidad metafísica"[13] trae consigo la tendencia de volver a deglutir todo saber humano y de reconstruir la vieja idea de filosofía a título de ciencia universal.

2. La mudanza del concepto de filosofía en el decurso de los tiempos hace impracticable el reiterado intento de forjar un concepto general y definitivo de ella partiendo de comparaciones históricas: ninguna de las ideas elaboradas para tal propósito[14] engloba todos los productos culturales, que a sí mismos se han designado con el nombre de filosofía. El desacuerdo es tan grande que ciertas doctrinas, las que unilateralmente toman en cuenta la significación práctica de la filosofía, consideran peligroso el incluir a ésta

[11] Definiciones características sobre el particular, de un lado en GOTTSCHED, *Primeros principios de la ciencia universal* (Leipzig 1756), pp. 97 ss.; de otro, en el artículo "Filosofía" de la *Encyclopédie* (Tomo XXV, pp. 632 ss.).

[12] *Crítica de la razón pura,* Ak. III, 542 s.

[13] SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación,* II, capítulo 17.

[14] En vez de formular la crítica de personales opiniones, es preferible aquí lanzar una mirada de conjunto a aquellas fórmulas en las que, no obstante esta imposibilidad, se ha tratado de llegar por ese camino a la esencia de la filosofía: compárese, por ejemplo, las Introducciones a las obras de ERDMANN, UEBERWEG, KUNO FISCHER, ZELLER, etc. Todos ellos coinciden en que en la historia de la Filosofía hay un rendimiento común sobre el que hay que construir el concepto buscado, que, por cierto, no puede obtenerse de las opiniones externadas por los propios filósofos.

bajo el concepto genérico de ciencia.[15] Mucho menos se deja determinar en forma universalmente reconocida lo que deba constituir el objeto y método de la filosofía como ciencia específica. Incluso fuera de quienes conciben la filosofía como ciencia universal [16] se advierte una diversidad de opiniones acerca de los límites de su provincia peculiar de estudio. Los problemas de la investigación particular distrajeron en un principio casi por completo el interés de la filosofía; permanecieron largo tiempo en su seno y logran separarse de ella en los tiempos modernos. La historia, en cambio, ha sido indiferente para la mayor parte de los sistemas filosóficos; entra relativamente tarde y de manera ocasional como objeto de investigación filosófica. Vemos, además, cómo se desplazan o se declaran absurdas las doctrinas metafísicas en su más crítico momento; [17] y si hoy por hoy se acentúa la significación práctica de la filosofía para individuo y sociedad, un orgulloso punto de vista de la teoría pura rechaza semejante actitud utilitaria.[18]

No ha faltado tampoco la opinión de que la filosofía se ocupa de los mismos objetos de conocimiento que las demás ciencias, pero en un sentido diverso y mediante métodos diferentes. Mas este carácter metódico formal no es una nota permanente de todos los sistemas históricamente dados. No constituirá objeción alguna el hecho de que existiese tan sólo el intento de buscar un método filosófico reconocido, lo que significaría aquel elemento constante de todas las filosofías. Sin embargo, no es el caso, pues algunas filosofías imprimen a su elucidación el carácter metódico de otras disciplinas, el de la matemática o el de la ciencia natural,[19] por ejemplo, y no han faltado quienes ni siquiera se interesen por la manipulación metódica de sus problemas, poniendo en parangón la actividad filosófica con las concepciones geniales del arte.[20]

3. Por lo expuesto, se desprende la imposibilidad de encontrar una relación fija y, en general, históricamente determinable entre la filosofía y las demás ciencias. Allí donde la filosofía se revela a manera de ciencia universal, aparecen las últimas a modo de sus partes más o menos discernibles; [21] en cambio, donde se le atribuye la tarea de sintetizar los resultados de las ciencias especiales y de armonizar éstos en una idea universal y conclusa, se originan relaciones complejas e intrincadas de suyo. Desde luego se manifiesta una dependencia de la filosofía respecto del progreso creciente de las disciplinas particulares: notorios adelantos de la filosofía están condicionados por avances decisivos de éstas,[22] y, gracias a ello, puede determinarse la dirección y límite en que la ciencia en general pueda resolver en cada caso su problema. Pero, a la inversa, se comprende de suyo la intromisión de la filosofía en

[15] Así, en la mayor parte de los filósofos del helenismo.
[16] Como para Chr. Wolff; compárese su *Lógica,* 29 ss.
[17] Este es el caso donde la filosofía vale simplemente como "ciencia del conocimiento". Compárese, por ejemplo, W. Hamilton en las Anotaciones a las obras de Reid II, 808. Para los franceses de fines del siglo XVII y principios del siglo XIX es la filosofía un análisis del entendimiento humano.
[18] Por ejemplo, en Plotino.
[19] De este modo, Descartes y Bacon.
[20] Como, por ejemplo, los románticos y Schopenhauer.
[21] Así, por ejemplo, en el sistema hegeliano.
[22] El influjo de la astronomía sobre la filosofía de los jonios, o la mecánica en la época moderna.

el trabajo de las ciencias especiales, que ora lo fructifica, ora lo paraliza en su evolución: pues el tratamiento filosófico de temas especiales a menudo trae consigo, merced a puntos de vista más amplios y direcciones más comprensivas, aportaciones plenas de valor; [23] en otros casos, empero, no ofrece sino una duplicación, que es inútil si conduce a los mismos resultados, y peligrosa si da soluciones diversas a los mismos problemas.[24]

De lo dicho, además, se advierte que la relación de la filosofía con las otras actividades de la cultura, no es menos íntima que con las ciencias especiales. En la imagen del mundo que busca la filosofía de orientación metafísica, se agolpan, al lado de las conquistas de la investigación científica, concepciones religiosas y morales, sociales, políticas y artísticas; y, puntualmente, las apreciaciones de valor y las exigencias de la razón piden su sitio en aquella imagen del mundo tanto más enérgicamente cuanto más constituyen éstas el fundamento de la significación práctica de la filosofía. De este modo quedan expresados en la filosofía, junto a los conocimientos, las convicciones ideales de la humanidad: aspirando estos últimos, en efecto, a la conceptuación científica, pueden esclarecer y hasta reformar la vida y la conducta humana. Así se comprende que la relación de la filosofía con la cultura no sea tan sólo receptiva, sino también orientadora.

No deja de tener interés el considerar la mudanza que ha experimentado la filosofía en su situación externa y sus relaciones sociales. Se puede aceptar que la actividad científica en Grecia, con muy pocas excepciones (Sócrates), se llevó a cabo, desde un principio, en círculos cerrados.[25] Que éstos tuvieron también en tiempos posteriores la forma de comunidades litúrgicas,[26] no prueba por sí mismo, dado el carácter religioso de toda institución legal griega, el origen religioso de estas escuelas; pero la circunstancia de que la ciencia griega se haya gestado directamente de representaciones religiosas, y de que, en algunas de sus direcciones, se adviertan, con claridad, nexos con los cultos divinos,[27] no hace improbable que las comunidades científicas hayan tenido su origen en ligas de carácter confesional (misterios), y hayan permanecido en contacto con ellas. Cuando, más tarde, empero, alcanza la actividad intelectual su plena autonomía, se rompen, de un lado, estos lazos y se fundan, de otro, escuelas de carácter puramente científico: fueron uniones libres de individuos que bajo la dirección de significadas personalidades se dividían el trabajo de la investigación, exposición, defensa y polémica,[28] y que obedecían prescripciones morales inspiradas en un ideal común de vida.

Con la creciente complejidad de la vida en la época del helenismo y de Roma se perdieron naturalmente estos vínculos, y encontramos, sobre todo

[23] De este modo fue fecundada la teología protestante del siglo XIX por la filosofía alemana.
[24] Compárese, por ejemplo, la oposición de la ciencia natural frente a la filosofía de la naturaleza de Schelling.
[25] H. Diels, *Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen,* en "Philos. Aufstäze zum Jubiläum E. Zeller". Leipzig 1887, pp. 241 ss.
[26] Wilamowitz-Moellendorf, *Antigonos von Karystos* (Estudios filosóficos, IV. Berlín 1881, pp. 263 ss.).
[27] Como es sabido, un ejemplo relevante lo ofrecen los pitagóricos; pero aun en la Academia Platónica resuenan ecos del culto a Dionisio y a Apolo. E. Pfleiderer pone en relación a Heráclito con ciertos cultos religiosos; pero donde defiende semejante pensamiento en su obra *Heráclito de Efeso,* es muy combatida. Compárese en conjunto, E. Rohde, *Psyche,* 7ª y 8ª ediciones, 1921.
[28] Compárese, H. Usener, *La organización del trabajo intelectual en la antigüedad* (Anuarios de Prusia, año LIII, 1884, p. i y ss., también sus artículos y conferencias, 1907), y E. Heitz, *Las escuelas filosóficas de Atenas* (Revista Alemana 1884, p. 326).

entre los romanos, escritores que, fuera de todo nexo de escuela y de vocación pedagógica, actuaron en la esfera de la filosofía en forma aislada (Cicerón, Séneca, Marco Aurelio, y, en especial, la mayor parte de los escépticos). Sólo en los últimos años de la antigüedad se renovaron bajo la presión de intereses religiosos aquellos lazos de escuela, corporativos, como en el neopitagorismo y el neoplatonismo.

Las relaciones sociales de la filosofía no han sido asaz diferentes entre los pueblos románicos y germánicos. Acompañando a la civilización eclesiástica aparece también la ciencia de la Edad Media: tiene su morada en las escuelas monásticas, y ocupándose de problemas de evidente interés religioso, recibe el más fuerte estímulo para su constitución autónoma. También en ella se advierten, temporalmente, divergencias, entre las distintas órdenes monásticas (dominicos, franciscanos); incluso las comunidades científicas más libres, de las que nacieron paulatinamente las Universidades, tuvieron en su origen, fondo religioso y marchamo eclesiástico.[29] Con todo, también en esta filosofía gremial de las Universidades fue siempre insignificante el grado de independencia frente a la doctrina eclesiástica; lo que acontece todavía en el siglo XVIII en las Universidades protestantes, cuya fundación y desarrollo exhiben por dondequiera intereses religiosos y eclesiásticos.

La situación de la filosofía inaugurada en los tiempos modernos a título de sabiduría mundana presenta peculiaridades muy diferentes: sus cultivadores no son hombres de escuela, sino del mundo y de la vida. Un monje fugitivo, un canciller, un zapatero, un noble, un judío proscrito, un culto diplomático, literatos independientes y periodistas: he ahí los fundadores y representantes de la filosofía moderna, que para expresar sus ideas no se sirven del manual ni de la disertación académica, sino de un género literario exento de los cánones tradicionales: el ensayo.

A mediados del siglo XVIII se torna gremial, una vez más, la filosofía y vuelve al seno de las Universidades. Esto aconteció desde luego en Alemania, donde la creciente independencia de las Universidades constituyó la condición favorable para ello y donde también una fructífera relación entre maestros y discípulos trajo consigo enormes ventajas para el desarrollo de la filosofía.[30] De Alemania se difundió este nuevo estado de cosas a Escocia, Inglaterra, Francia e Italia. En general, puede decirse que en el siglo XIX hubo que buscar el sitio de la filosofía, ante todo, en el hogar universitario.[31] En el presente, semejante situación empieza a variar: la actividad filosófica de las Universidades, especialmente en Alemania, da la impresión, en parte, de estancamiento.

Al fin, es pertinente hablar, aunque sea de modo breve, de la participación que los diferentes pueblos han tenido en la elaboración de la filosofía. Como todos los orígenes de la cultura europea, también han creado los griegos la ciencia, y la fecunda estructura que le dieron a la filosofía constituye todavía hoy su esencial fundamento. Lo que aportaron en la antigüedad los romanos y el helenismo no rebasa la importancia de un producto específico de la época y una adaptación práctica de la filosofía griega; tan sólo en el sentido religioso que traía consigo esta orientación hay que ver algo nuevo que, por cierto, se originaba al fundir las diferencias nacionales en el Imperio Romano. También es internacional, como ya lo delata la acepción corriente de la lengua latina, la educación científica de la Edad Media. Es apenas en la filosofía moderna cuando aparecen los caracteres peculiares de las naciones influyendo de manera muy significativa. Al paso que se conservaron enérgicamente las tradiciones de la escolástica medieval en España y Portugal, suministran italianos y alemanes, ingleses y franceses la piedra de toque de la ciencia nueva, cuyo punto culminante está representado en el período clásico de la Filosofía alemana. Frente a estas cuatro naciones se comportan, en lo fundamental, las restantes, sólo como receptoras.

---

[29] Compárese, G. Kaufmann, *Geschichte der deutschen Universitäten* (Historia de las universidades alemanas) I, pp. 58 ss. (Stuttg. 1888).

[30] Schelling ha dado el testimonio más bello de la concepción ideal de la ciencia en el seno de las Universidades Alemanas en sus *Conferencias acerca del método de estudio académico* (2ª y 3ª conferencias en sus *Obras Completas*, I, 5º volumen, pp. 223 ss.). Compárese además, los estudios sobre la esencia de la universidad de Fichte, Schleiermacher y Steffen (editadas por E. Spranger, Biblioteca filosófica, Núm. 120).

[31] La mejor prueba de esto la suministran los apasionados ataques que contra tal estado de cosas dirige Schopenhauer.

2. La historia de la filosofía

R. Eucken, *Contribuciones a la introducción en la historia de la filosofía* (Leipzig, 1906), pp. 157 ss.

W. Windelband, *La filosofía en los comienzos del siglo* XX (Heidelberg, 1905), II, pp. 175 ss., 2ª edición, pp. 529 ss.

W. Dilthey, *Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie* (Obras Completas, IV, pp. 555 ss.).

J. Stenzel, *El problema de la historia de la filosofía* (Kant-Studien, XXVI, 1921).

Cuanto más se advierte, al correr de los años, la discrepancia de opiniones en torno a la tarea y contenido de la filosofía, tanto más se impone el problema del sentido que pueda tener en la investigación y exposición históricas, reunir no sólo múltiples sino también diferentes concepciones que, a primera vista, fuera del nombre, nada poseen de común.

Pues el anecdótico interés por esta abigarrada multiplicidad de diversas opiniones sobre diversas cosas que, muy pronto, ha constituído por lo raro y extraño de los pareceres, el motivo capital de una "historia de la filosofía", no puede ser a la larga objeto de estudio de una disciplina científica.

1. Es evidente que el caso de la historia de la filosofía es diferente al de la historia de cualesquiera otras ciencias. Estas, en efecto, poseen un firme territorio de estudio, no obstante que en el transcurso de su historia sufra esta o aquella alteración, sea por pertinentes ampliaciones, sea por deslinde con otros territorios, sea por delimitación de fronteras. No existe dificultad alguna en seguir la evolución de sus conocimientos dentro de su provincia de estudio de tal modo determinable, y de hacer comprensibles aquellas variaciones como consecuencias naturales de su progreso.

Muy diferente es el caso de la filosofía. Esta carece de un objeto de investigación común en todos los tiempos; de ahí que su "historia" no exhiba un progreso constante, un conocimiento cada vez más aproximado. Al contrario, siempre se ha hecho notar que, mientras en las otras ciencias tan pronto como ganan seguridad metódica, después de sus orígenes rapsódicos, la regla es la elaboración parsimoniosa de sus verdades (sólo interrumpida de tiempo en tiempo por sacudidas favorables), en la filosofía, excepcionalmente, se lleva a cabo una postformación de lo adquirido; de modo que los grandes sistemas de la filosofía comienzan a resolver **ab ovo** la tarea nuevamente formulada, como si las doctrinas pasadas no tuviesen sino muy poca importancia.

2. Si, a pesar de todo, hay que hablar de una "historia de la filosofía", es preciso buscar su continuidad histórica en algo diverso de los objetos de que se ocupan los filósofos y de los problemas que se proponen ellos mismos. Bien miradas las cosas, ésta sólo se brinda, al fin de cuentas, en aquel rendimiento común que los pensadores han alcanzado de hecho, poco importa la heterogeneidad de su contenido e intención de su faena.

Pero semejante rendimiento común, que determina el sentido de la historia de la filosofía reposa, precisamente, en las relaciones sucesivas en que se han ido encontrando los filósofos no sólo frente a las conquistas menos imperfectas de las ciencias, sino también frente a las otras actividades culturales de la humanidad europea en el transcurso de su historia. Pues haya pretendido la filosofía encontrar el esquema de un co-

nocimiento totalizador del mundo, ora constituyéndose como ciencia universal, ora tratando de generalizar comprensivamente los resultados de las ciencias especiales, o haya pretendido bosquejar una concepción de la vida encaminada a fijar de modo exhaustivo los más altos valores del querer y del sentir humanos, o haya pretendido, en fin, con clara delimitación del problema, hacer objeto de su estudio la autoconciencia de la razón y sus propios fines, siempre fue el resultado de su trabajo descubrir las formas necesarias y las leyes de la actividad racional humana y expresar conceptualmente aquella primaria estructura de intuiciones, pensamientos e impulsos. En cierta dirección y en cierto modo toda filosofía se ha esforzado, con más o menos amplitud, por formular en conceptos lo ofrecido de modo inmediato en el mundo y en la vida, y de esta suerte se ha ido descubriendo paso a paso la proyección del espíritu durante el desarrollo histórico de sus creaciones. La historia de la filosofía es el proceso a través del cual la humanidad europea ha fijado en conceptos científicos su concepción del mundo y estimación de la vida.

Sólo el rendimiento común de todas las "filosofías" históricamente dadas, puede brindar contenido, tarea y justificación a la historia de la filosofía como ciencia independiente. Por ello, en virtud de tal rendimiento, el conocimiento de la historia de la filosofía no es tan sólo necesario para una educación superior, sino, en general, para toda formación cultural; pues ella enseña de qué manera se han ido elaborando las formas conceptuales mediante las que juzgamos y pensamos el mundo de nuestra experiencia, ya en la vida cotidiana, ya en el marco de las ciencias particulares.

En las obras históricas de las más destacadas escuelas de la antigüedad, sobre todo en la peripatética, hay que buscar los comienzos de la Historia de la Filosofía, perdidos, por cierto, en su mayor parte. Semejantes orígenes tienen, como el mismo Aristóteles [1] lo exhibe en ejemplos ilustrativos, el designio crítico de preparar mediante el examen dialéctico de las opiniones ajenas, el desenvolvimiento de las propias doctrinas. También tuvieron que ver tales compilaciones de materiales con los diferentes territorios de la ciencia; así nacieron, al lado de la historia de las disciplinas particulares (de la matemática, de la astronomía, de la física, etc.), las doxografías filosóficas.[2] Más tarde, sin embargo, al decrecer más y más la afición y entusiasmo por la filosofía, degeneró esta literatura en una especie de información erudita, donde se mezclaban anécdotas y agudas sentencias epigramáticas de los filósofos con noticias fortuitas de sus doctrinas.

También da el aspecto de colección de curiosidades la historiografía de los tiempos modernos basada en los restos de la tradición antigua. No otra cosa es la Reproducción de Diógenes Laercio, de Stanley,[3] o las obras de Brucker.[4] Sólo con el tiempo aparece, ora circunspección crítica en la valoración de las fuentes Buhle,[5] Fülleborn,[6] ora ecuánime interpretación de la importancia histórica de las doctrinas particulares Tiedemann,[7] De Gerando,[8] y crítica sistemática de las mismas, tomando en cuenta nuevos puntos de vista [9] Tenemann,[10] Fries,[11] Schleiermacher.[12]

---

1 Por ejemplo, su *Metafísica*.

2 Posteriormente se dan más detalles sobre el particular.

3 Th. Stanley, *The history of philosophy*, Londres, 1685.

4 J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae*. 5 volúmenes, Leipzig, 1724 ss. Institutiones historiae philosophiae. Leipzig, 1724.

5 J. G. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Historia de la filosofía), 8 volúmenes, Gottingen, 1796 ss.

6 G. G. Fuelleborn, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (Contribuciones a la historia de la filosofía), 12 Estudios, Zullichay, 1791 ss.

Es Hegel quien, antes que nadie, convierte a la historia de la filosofía en ciencia autónoma. En efecto, Hegel puso de manifiesto que no es tarea de la historia de la filosofía la descripción de un abigarrado conjunto de opiniones de hombres célebres, **de omnibus rebus et quibusdam aliis,** ni la reseña evolutiva y cada vez más completa de un mismo objeto histórico. Según él, la historia de la filosofía tendría que exponer el complicado proceso por medio del cual las categorías de la razón se han ido conociendo y expresando conceptualmente.

Esta perspicaz idea, sin embargo, se obscurece en Hegel por tratar de hacerla compatible con una hipótesis subsidiaria que, por cierto, ha influído en la realización de su sistema: el convencimiento de que la sucesión temporal en que aquellas categorías van surgiendo en los sistemas filosóficos, históricamente dados, debe coincidir con el orden objetivo y sistemático en que las mismas categorías se encuentran, como "elementos de verdad", en la construcción conceptual del sistema definitivo de la filosofía, que el propio Hegel creyó haber encontrado. De este modo condujo aquel pensamiento fundamental de suyo verdadero, al error de una construcción sistematizante de la historia de la filosofía y, con ello, en muchos aspectos, a una violación del hecho histórico. Este error, que la investigación fecunda del siglo XIX rectificó en beneficio de la rectitud y exactitud históricas, provenía de la falsa idea, si bien en consecuente armonía con los principios de la filosofía hegeliana, de que el progreso histórico de los conceptos filosóficos se origina tan sólo de una necesidad ideal, donde las "categorías" se van derivando en sucesión dialéctica. En verdad, el cuadro del acontecer histórico de la filosofía es muy diverso: se trata no sólo del pensar de la "humanidad", o, si se quiere, del "espíritu universal", sino también de las reflexiones, sentimientos, presentimientos y sugerencias de los filósofos.[13]

3. Aquel rendimiento integral de la historia de la filosofía gracias al cual se han ido recogiendo en ella las ideas fundamentales de la concepción del mundo y de la estimación de la vida, proviene de una muchedumbre de peculiares movimientos del espíritu, cuyos motivos reales tanto en la formulación de los temas como en los intentos de su conceptual solución, precisa distinguir a manera de factores diversos.

Ciertamente el factor "pragmático" es suficientemente significativo. Pues los problemas de la filosofía se van dando en lo fundamental. Lo pone de relieve el hecho de que tales cuestiones se repiten, sin cesar, con el nombre de "viejos enigmas de la existencia" en el decurso de la historia, reclamando siempre la solución nunca lograda de modo de-

---

7 D. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* (Espíritu de la especulativa filosofía), 7 volúmenes, Marburgo, 1791 ss.

8 De Gerando, *Historia comparada de los sistemas de la filosofía,* 2ª edición en cuatro volúmenes, París, 1822 ss.

9 Compárese, J. Freyer, *Historia de la historia de la filosofía en el siglo* XVII, 1912.

10 W. Tenemann, *Historia de la filosofía,* 11 volúmenes, Leipzig, 1798 ss.; el mismo, *Bosquejo de la historia de la filosofía* para los cursos académicos, Leipzig, 1812.

11 J. Fr. Fries, *Historia de la filosofía,* 2 volúmenes, Halle, 1837 ss.

12 Fr. Schleiermacher, *Historia de la filosofía* (póstuma), en sus obras completas III, 4º volumen, 1ª parte, Berlín, 1839.

13 Hay que comparar las introducciones de la *Fenomenología del Espíritu*, de las *Conferencias de la filosofía de la historia* y la de la *Historia de la filosofía.* Obras Completas II, pp. 62 ss., IX, pp. 11 ss., XI, pp. 11-134. En las obras de Hegel editadas por Michelet, aparece la *Historia de la filosofía* en los volúmenes 13-15, Berlín, 1833-36. En este punto de vista se encuentran G. O. Marbach, *Manual de la historia de la filosofía,* Leipzig, 1838 ss.; C. Hermann, *Historia de la filosofía* expuesta conforme el procedimiento pragmático, Leipzig, 1867, y en parte también las referencias generales sobre la historia de la filosofía que hace J. Braniss en su *Historia de la filosofía de Kant,* 1842. En Francia está representada esta dirección por V. Cousin, *Introducción a la historia de la filosofía,* París, 1828 (7ª edición, 1872); el mismo, *Historia general de la filosofía,* 12ª edición, 1884.

finitivo. Pero se engendran en el seno de un material insuficiente e inconciliable en todos sus aspectos. Y puesto que este material[14] alberga dentro de sí los supuestos reales y las necesidades lógicas para toda reflexión filosófica, y dado que esta última procede en forma análoga por la naturaleza y objeto de sus estudios, también en la historia de la filosofía se repiten no sólo los problemas capitales, sino las direcciones típicas de sus soluciones. Y este ritmo constante en el cambio, que visto superficialmente da la impresión de que la filosofía, sin perspectivas de éxito, se afana por conocer un objeto inasequible, es sólo prueba de que sus problemas son tareas ineludibles para el espíritu humano.[15] Así se comprende que la misma necesidad de los hechos impulse repetidas ocasiones de una doctrina a otra. Por lo tanto, descontadas las alternativas reales, es preciso entender el progreso en la historia de la filosofía pragmáticamente, esto es, impulsado por la necesidad de los pensamientos y por la "lógica de las cosas".

Compárese, C. HERMANN, *El nexo pragmático en la historia de la filosofía* (Dresde, 1836). El mencionado error de HEGEL radica exclusivamente en hacer de un hecho válido dentro de ciertos límites, el único o, por lo menos, el más importante. El error opuesto consistiría en querer negar de raíz, este desarrollo de las categorías de la razón en la historia del pensamiento y no ver en las sucesivas doctrinas de los filósofos sino confusas ideas. Más bien se llega a comprender el contenido universal de la historia de la filosofía reconociendo siempre aquellas necesidades objetivas, no obstante que el pensamiento de cada cual pueda encontrarse eventualmente condicionado por otros motivos.

En relación con estas ideas conviene citar los ensayos que se han hecho, encaminados a reducir a ciertos tipos todas las doctrinas filosóficas y constatar entre ellas una especie de repetición rítmica en el devenir histórico. De este modo procede, por ejemplo, la teoría de V. COUSIN,[16] de los cuatro sistemas (sensualismo, idealismo, escepticismo y misticismo) y la de los tres estados de AUGUSTO COMTE[17] (teológico, metafísico y positivo).[18] Un interesante y muy instructivo agrupamiento de las doctrinas filosóficas acerca de los problemas esenciales lo ofrece CH. RENOUVIER, *Esquema de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas,* 2 volúmenes, París, 1885-86; y W. DILTHEY, *Los tipos de la concepción del mundo y sus formas en los sistemas metafísicos* (Concepción del mundo, Filosofía y Religión, editado por M. Frischeisen-Kohler, 1911).[19]

[14] No podemos explicar pormenorizadamente (esto compete a una teoría del conocimiento) en qué consiste la insuficiencia del material: pero en general, puede decirse que estriba en el hecho de que lo dado en la experiencia nunca cumple los postulados conceptuales a que aspira toda elaboración racional, de modo ingenuo e inmediato al principio, pero consciente y reflexivamente después. No sólo la vida cotidiana elude este aspecto a n ó m i c o; también la ciencia experimental se sirve de conceptos auxiliares que, a la verdad, no van más allá de lo problemático, pero que satisfacen, dentro de ciertos límites, la necesidad momentánea, si bien provisional de una elaboración de los materiales. Precisamente en estos conceptos se esconden los problemas de la filosofía: ésta se desarrolla al compás de la reiterada crisis en que se van poniendo, al correr de los años, las representaciones y valoraciones de la ciencia y de la vida.

[15] En este sentido deben profundizarse histórica y sistemáticamente los resultados de las "Antinomias de la razón pura", de KANT *(Crítica de la razón pura,* Dialéctica Trascendental, segunda parte); compárese W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna,* II, pp. 100 ss.

[16] Compárese parágrafo 2 de este capítulo.

[17] A. COMTE, *Curso de filosofía positiva* (5º y 6º volúmenes). También se encuentran pensamientos próximos ya en D'ALEMBERT, *Discurso preliminar a la Enciclopedia.*

[18] También FR. BRENTANO formula una doctrina semejante e igualmente desafortunada (Las cuatro fases de la filosofía y su situación actual, Viena, 1895). Del mismo modo pertenecen a estos ensayos las más o menos artificiosas analogías que ponen en parangón el desarrollo de la filosofía antigua con la moderna. Compárese, por ejemplo, REICHLIN-MELDEGG, *El paralelismo de la antigua y de la moderna filosofía,* Leipzig y Heidelberg, 1865.

4. A menudo se rompe el nexo pragmático en la historia de la filosofía. Llega a faltar a la sucesión histórica de los problemas tal necesidad inmanente y real. En cambio, se deja sentir con gran energía otro factor que certeramente podría llamarse el factor h i s t ó r i c o - c u l t u r a l. De las ideas culturales de cada época y de las necesidades intrínsecas de cada sociedad recibe la filosofía sus problemas y, al par, los materiales para la solución de ellos. Las grandes conquistas y los renovados temas de las ciencias especiales, las mudanzas de la conciencia religosa, las intuiciones del arte, las transformaciones de la vida social y política, dan a la filosofía, a intervalos, estímulos nuevos y condicionan la atmósfera peculiar del tiempo, cuyos intereses generales ponen en primer plano ya este o aquel problema posponiendo provisionalmente otros; pero no menos determinan también las mutaciones que sufren la forma de plantear y resolver las cuestiones. Allí donde esta dependencia se llega a manifestar con claridad, surge, si las condiciones lo permiten, un sistema filosófico como autognosis de la época, o se expresan las oposiciones culturales en las que este último lucha contra los sistemas de viejo molde. De este modo impera en la historia de la filosofía, al lado de la pragmática y permanente objetividad, una necesidad histórico-cultural, que justifica el derecho histórico de la existencia de las cambiantes doctrinas de la concepción del mundo y de la vida.

También ha parado mientes HEGEL en esta circunstancia, aunque la "verdad relativa" que atribuye a los sistemas particulares, tienen en él, simultáneamente (debido a su básico pensamiento de la dialéctica), un sentido sistemático. Entre sus continuadores, KUNO FISCHER[20] formula del mejor modo este momento histórico-cultural, y lo que es más, lo desarrolla brillantemente en sus exposiciones. Considera la filosofía en su evolución histórica como el autoconocimiento progresivo del espíritu humano y hace ver que su desenvolvimiento depende del objeto por conocer. Pero por mucho que valga esto para la mayor parte de los sistemas importantes, no debe olvidarse que se trata sólo de uno de los factores.

Los motivos histórico-culturales que condicionan el planteamiento y solución de los problemas filosóficos permiten esclarecer en la mayor parte de los casos un fenómeno de enorme importancia y de gran significación para comprender el desarrollo histórico: l a c o n f u s i ó n d e p r o b l e m a s. Pues es inevitable, por la simultaneidad como se enfoca el interés dominante a dos cosas diversas dentro de la turbamulta de pensamientos, que se originen asociaciones, psicológicamente explicables, que no pueden fundarse desde un punto de vista objetivo; y que, por lo mismo, cuestiones que nada tienen que ver entre sí, se mezclen e incluso se hagan depender en su solución. Un ejemplo de esto, por demás importante y, a menudo, repetido, es la intromisión de intereses morales y estéticos en el tratamiento de los problemas teoréticos: el hecho frecuente en la vida diaria de que las opiniones de los hombres se encuentran determinadas por sus deseos y esperanzas, sus temores e inclinacio-

[19] Compárese G. MISCH, *Estudio preliminar a las obras completas de Dilthey* (1924) y J. WACH, TRENDELENBURG y DILTHEY (1926). Para el problema mismo de la tipología de las concepciones del mundo: H. NOHL, *Estilo y concepción del mundo* (1910); FRISCHEISEN-KOEHLER, *Formación y concepción del mundo* (1920); K. GROOS, *La construcción de los sistemas* (1923); G. LITT, *La filosofía del presente* (1925); E. ROTHACKER, *Lógica y sistemática de las ciencias del espíritu* (Manual de la filosofía, II, 1926); el mismo, *Los problemas de la teoría de la concepción del mundo.*

[20] KUNO FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie* (Historia de la filosofía moderna) I, 1. Introducción, I-V.

nes; de que sus juicios sobre la realidad aparecen condicionados por sus valoraciones prácticas, se repite en gran escala en las concepciones del mundo y de la vida; incluso en la filosofía se ha llegado a proclamar postulado de conocimiento algo habitual aunque no arbitrario (KANT).

5. Sin embargo, el proceso de la historia de la filosofía es deudor de su riqueza de estructuras, en primer plano, a la circunstancia de que la evolución de las ideas y la acuñación conceptual de las opiniones dominantes, se lleva a cabo en y por personalidades que, por mucho que su manera de pensar enraíce en el círculo de representaciones de una época y esté vinculada a la concatenación de los sistemas pasados, añaden siempre algo nuevo merced a múltiples hechos. Este factor individual de la evolución histórica de la filosofía debe ser tomado tanto más en cuenta, cuanto que los filósofos más notorios son aquellas personalidades más independientes y señaladas, cuya manera propia de ser no sólo es decisiva para la selección y encadenamiento de los problemas, sino también para la matización de las soluciones en las propias escuelas como en las de los continuadores. Que la historia es el reino de las individualidades, de las singularidades irrepetibles y portadoras de valor, se verifica en la historia de la filosofía; aquí también hay personalidades que ejercen un influjo asaz duradero, pero no exclusivamente progresivo. Aristóteles debe ser contado como un ejemplo característico en este sentido.

Es claro que la confusión de problemas arriba indicada se provoca en más alta medida por la actitud subjetiva en que se encuentra cada uno de los filósofos, que por la conciencia general de una época o de un pueblo. No existe sistema filosófico alguno libre de semejante influencia. En este sentido son los sistemas filosóficos creaciones de la individualidad, semejantes a las obras de arte, y que, como tales, deben ser estudiados partiendo de la personalidad de su autor. Los elementos de la concepción del mundo de cada filósofo se generan por el contacto ora con los perennes problemas de la realidad, ora con las exigencias de la razón siempre dispuesta a resolverlos; además, de las intuiciones e ideales de su pueblo y de su tiempo: pero la estructura y orden, la conexión y valoración de cada sistema están condicionados por el nacimiento y educación, actividad y destino, carácter y vida de cada filósofo. Aquí falta, a menudo, la validez general que encontramos en los otros dos factores, en gradual importancia. En estas creaciones puramente individuales el incentivo estético desplaza el valor del conocimiento progresivo, y lo más impresionante de muchos hechos de la historia de la filosofía radica en este encanto de la "poetización conceptual".

A la confusión de problemas y a las representaciones de origen emotivo y sentimental que pueden conducir a error, hay que añadir fenómenos parecidos, si bien de índole meramente individual, que acaban por dar al planteamiento y solución de los problemas un carácter artificioso. No hay que desconocer que muchas veces los filósofos se ocupan de problemas que carecen de un fundamento natural, gastando, en vano, todo esfuerzo especulativo; otras veces, también, se introducen desafortunados intentos de "construcción" conceptual, que vienen a ser más bien obstáculo que estímulo para la resolución del asunto.

De cualquier modo, hay algo permanente y digno de admiración en la historia de la filosofía: que de toda la muchedumbre de equívocos individuales y colectivos se ha ido elaborando un conjunto de principios cada vez más aproximados de la concepción del mundo y estimación de la vida; conjunto de principios que, puntualmente, constituye el sentido de esta investigación histórica. Así se comprende que la historia de la filosofía sea por excelencia el órgano de la filosofía misma y pertenezca no sólo a su sistema como una de sus partes integrantes, sino en sentido muy diverso al de la historia de otras ciencias. Pues en su totalidad representa la evolución más amplia y completa de los problemas de la filosofía misma. Compárese W. WINDELBAND, Homenaje a Kuno Fischer, *La filosofía del presente* (Heidelberg, 2ª edición, 1907), pp. 529 ss.

6. Según esto, la investigación histórica de la filosofía tiene que llenar las siguientes tareas: 1ª, fijar con rigor a la luz de las fuentes, vida, evolución espiritual y doctrinas de los filósofos; 2ª, de estos hechos reconstruir el proceso genético en tal forma, que en cada uno de los filósofos se haga comprensible la dependencia de sus doctrinas ya de las de sus predecesores, ya de las ideas dominantes de la época, ya, en fin, de su propia personalidad y de su educación; 3ª, justipreciar el valor de las doctrinas de este modo fijadas y esclarecidas según su origen, en relación con el rendimiento total de la historia de la filosofía.

Por lo que respecta a los dos primeros puntos, la historia de la filosofía es una ciencia filológico-histórica; con relación al tercero, crítico-filosófica.

a) En lo que concierne a la fijación de los hechos, la historia de la filosofía depende de una cuidadosa, comprensiva y completa investigación de las fuentes. Ahora bien, éstas ofrecen en los diferentes tiempos diversa riqueza y claridad.

Las fuentes principales de la historia de la filosofía son naturalmente las obras de los propios filósofos. En la época moderna nos encontramos sobre la tierra relativamente firme al respecto. Desde el descubrimiento de la imprenta, la tradición literaria ha llegado a ser tan segura y clara que, en términos generales, no ofrece dificultades. Los escritos de los filósofos desde la época del Renacimiento son fácilmente asequibles a la investigación. Son raros los casos en que el problema de la autenticidad y origen de las obras da lugar a controversias: aquí carece de importancia una crítica filológica y, donde surge, como, por ejemplo, en las diversas ediciones de las obras de KANT, se ocupa de puntos subordinados y, en última instancia, inesenciales. También aquí se posee el material más importante: lo que se ha extraviado o lo que pueda aparecer en posteriores publicaciones apenas habrá de tomarse en cuenta. Si el agudo análisis filológico ha aportado en los últimos decenios algo nuevo sobre Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Maine de Biran, no por eso ha variado la estructura general ya elaborada de la filosofía moderna. Casi siempre se trata en estos casos de complementos; sobre todo, lo más relevante se reduce a correspondencia epistolar que viene, claro está, a esparcir más luz acerca del factor individual en el desarrollo histórico de la filosofía.[21]

Menos auténticas y completas son las fuentes de la filosofía medieval; de éstas todavía una parte (pequeña, por lo demás) aparece en documentos manuscritos. V. Cousin y su escuela merecen cálido elogio por la publicación de los textos; en general, puede decirse que para esta época de la historia se posee un material aproximado aunque incompleto. En cambio, nuestro conocimiento de la filosofía medieval árabe y judía, al par que su influencia en el desarrollo del pensamiento occidental, es aún demasiado pobre en muchos pormenores. Tal vez, sea ésta la más sensible laguna en las fuentes de la historia de la filosofía.

Peor aún es la condición que guardan las fuentes directas de la filosofía antigua. Se conserva de las obras originales lo más importante: la parte medular de los escritos de Platón y Aristóteles (por cierto no del todo seguros), y al lado de ellos, los trabajos de la última época (Cicerón, Séneca, Plutarco, los Padres de la Iglesia y los Neoplatónicos). La mayor parte de los escritos filosóficos de la antigüedad se ha perdido; tenemos que conformarnos con fragmentos que aparecen con las naturales deficiencias en las citaciones ocasionales de los filósofos cuyas obras conservamos.[22]

---

21 Acerca de los "Documentos manuscritos de la Filosofía Postkantiana en las Bibliotecas alemanas y austríacas", compárese G. MISCH y H. NOHL, *Estudios kantianos*, XII (1922).

22 Las colecciones de fragmentos se citan, en particular, al hablarse, a su tiempo, de los filósofos a que se refieren. Sería deseable que siempre fueran como la obra de USENER, *Epicúrea*. De los Fragmentos de los presocráticos ha editado F. W. A.

Si, no obstante esto, se ha logrado reconstruir un cuadro científicamente seguro y completo hasta en los detalles, del desarrollo de la filosofía antigua (más claro que el de la medieval), no se debe tan sólo a los constantes esfuerzos de la elaboración filológica y filosófica del material, sino también a la circunstancia de que al lado de los restos de las obras originales de los filósofos, se han conservado como f u e n t e s s e c u n d a r i a s reseñas históricas de la antigüedad. Lo mejor de esto, ciertamente, se ha perdido, a saber: las obras históricas que pertenecieron a la compilación erudita de la Escuela Peripatética y de la Estoica, a fines del siglo IV y durante todo el III. Tales trabajos han pasado por muchas manos antes que formaran parte de las de la época de los romanos, de donde han llegado hasta nosotros. A estas obras pertenecen los *Placita Philosophorum*,[23] difundidas bajo el nombre de Plutarco, los Escritos de Sexto Empírico,[24] los *Deipnosophistae* de Ateneo,[25] el libro de Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de filósofos célebres*.[26] Las colecciones de los Padres de la Iglesia y las noticias de los comentadores de la última época (Alejandro de Afrodisias, Temistio y Simplicio). Una excelente elaboración de estas fuentes secundarias de la filosofía antigua la da H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879).

Donde son inciertas las fuentes, es preciso que vaya de la mano la comprobación crítica con la búsqueda del nexo pragmático y genético. Pues allí donde la tradición misma es dudosa, sólo puede decidir un encadenamiento lógico y paralelo a experiencias psicológicas; en estos casos la historia de la filosofía, como toda historia, tiene que echar mano de tal recurso metódico partiendo siempre de las fuentes conocidas, para llenar las lagunas sobre las que la tradición ha perdido su contacto seguro y directo.

La historia de la filosofía del siglo XIX debe gloriarse de haber resuelto este problema, siguiendo las sugerencias de Schleiermacher, gracias a los trabajos de H. Ritter, cuya *Historia de la filosofía* (12 volúmenes, Hamburgo, 1829-53), ha envejecido ya, ciertamente, los de Brandis y Zeller sobre la filosofía antigua y los de J. E. Erdmann y K. Fischer sobre la moderna. Entre las numerosas exposiciones de conjunto de la historia de la filosofía, es el *Manual de historia de la filosofía*, de J. E. Erdmann (2 volúmenes, 3ª edición, Berlín, 1878; 4ª edición publicada por B. Erdmann, 1896) en este sentido, el más seguro. En general, hasta ahora todas las grandes y pequeñas exposiciones de la historia de la filosofía siguen semejante plan de ordenamiento, a saber, historiar cronológicamente los filósofos y las escuelas más importantes: las diferencias se refieren generalmente a cosas de detalle. Entre las más recientes exposiciones, es pertinente nombrar por su penetración y elegancia la de J. Bergmann (2 volúmenes, Berlín, 1892) y la de K. Vorlaender (2 volúmenes, Leipzig, 1933). Una fina y original interpretación en la que se rompe felizmente con el habitual esquema, subrayando los grandes hechos históricos, la ofrece R. Eucken, *Las concepciones de la vida de los grandes pensadores* (13ª y 14ª ediciones, Leipzig, 1919). Una serie de monografías de diversos autores reúne E. V. Aster, *Los grandes pensadores*, 2 volúmenes, 2ª edición, 1929. En el *Manual de la filosofía* editado por M. Dessoir (1925) escriben: *La Antigüedad*, E. Cassirer y E. Hoffmann; *La Edad Media*, J. Geyser; *La Epoca Moderna*, E. V. Aster, y *La filosofía del presente*, Frischeisen-Koehler. Trata de hacer fructífero el rendimiento histórico de las diversas partes de la filosofía (Teoría del Conocimiento, Lógica, Etica, etc.), el *Manual de la filosofía* en 6 volúmenes editado por A. Baeumler y M. Schroeter (1926 ss.).

Una excelente bibliografía de la historia general de la filosofía, bien ordenada y que agota por completo la literatura, la ofrece F. Ueberweg, *Manual de la historia de la filosofía*, 5 volúmenes (La nueva edición ha sido editada por K. Praechter, Geyser, Oostereich, Frischeisen-Koehler, Moog). Los 5 volúmenes de la *Filosofía del presente* editados por A. Ruge (1910 ss.) consignan la literatura filosófica de los años 1903-1908 (La sección estrictamente filosófica la redacta W. Moog, 1921 y la bibliografía respectiva, A. Hoffmann, Erfurt, 1923 ss.). Otros instrumentos de carácter general se encuentran en los léxicos filosóficos como el editado por Ad. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques* (3ª edición, París, 1885) o el de J. M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology* (Londres y Nueva York, 1901-1905, 3 volúmenes); además, R. Eisler, *Diccionario de los conceptos filosóficos* (4ª edición, 3 volúmenes, Berlín, 1927); el mismo, *Léxico de filósofos*, 1912; el mismo, *Diccionario de la filosofía*, 2ª edición, reeditados por Mueller-Freienfels, 1922. A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, 2 volúmenes, París, 1926. Para la historia de los términos filosóficos ha escrito R. Eucken un trabajo preliminar muy valioso (Las corrientes espirituales del presente, Leipzig, 1878, 5ª edición, 1916). La "Biblioteca Filosófica" de Félix Meiner, publica ediciones y traducciones de los clásicos de la Filosofía.

b) La e x p l i c a c i ó n de los hechos de la historia de la filosofía es pragmática, histórico-cultural o psicobiográfica en correspondencia con los tres factores que determinan el desarrollo del pensamiento, según se ha indicado renglones arriba. De cuál de estas tres especies de explicación conviene echar mano, depende del estado que guarde la tradición de las ideas filosóficas por historiar; por lo tanto, no es correcto hacer de éste o aquél el único método de la investigación. El estilo pragmático de historiar predomina en aquellos filósofos que ven en toda la historia de la filosofía una especie de preparación de un determinado sistema filosófico como en Hegel y sus discípulos y en Chr. A. Thilo, *Breve historia pragmática de la filosofía*, 2 partes (Coethen, 1876-80), que se sitúa, por cierto, en el punto de vista del herbartismo. Especialmente K. Fischer, W. Dilthey y W. Windelband acentúan en la interpretación de la filosofía moderna el factor histórico-cultural y la referencia a los problemas de las ciencias especiales.

Por completo deficiente como exposición científica de la historia de la filosofía, es el método puramente b i o g r á f i c o, que se ocupa en sucesión cronológica de las personalidades. En el siglo pasado fue concebido en esta forma el libro de G. H. Lewes, *The history of philosophy from Thales to the present day* (2 volúmenes, Londres, 1871), un libro por cierto, que carece de toda enjundia histórica y unilateralmente orientado hacia el positivismo comtiano. También los trabajos de los historiadores franceses Damiron y Ferraz siguen este estilo de narrar, separadamente, a modo de un E s s a y, vida y pensamiento de los filósofos, aunque no pierden de vista el desarrollo del conjunto.[27]

c) Difícil en extremo es fijar los principios con arreglo a los cuales hay que emitir la v a l o r a c i ó n c r í t i c a de las doctrinas. Como toda historia, la de la filosofía también es una disciplina crítica: como tal, no sólo tiene que narrar y explicar, sino también justipreciar, una vez conocido y conceptuado, lo que tiene el valor de un auténtico rendimiento en el devenir histórico. No puede haber historia sin este punto de vista de valoración, y el signo de madurez de todo historiador no es otro que la clara conciencia que posee de semejante actitud crítica; pues donde esto no es el caso, se procede en la elección del material y en la propia caracterización de los hechos instintivamente y sin ninguna norma precisa.[28]

También se comprende de suyo que este módulo de valoración no puede ser la opinión privada del historiador ni su convicción filosófica; tal proceder desposeería de validez general a la crítica así aplicada. Quien abriga la creencia de poseer la exclusiva verdad filosófica o quien procede del campo de las ciencias especiales (en donde, sin duda alguna, un resultado seguro simplifica[29] la justipreciación de los

Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum* (3 volúmenes, París, 1860-81) una cuidadosa colección, pero ya no está a la altura del estado actual de la investigación; se le sustituye hoy en amplia medida con la obra de H. Diels, *Poetarum Philosophorum Fragmenta* (Berlín, 1918) y los Fragmentos de los presocráticos (en griego y en alemán, Berlín, 1903), 4ª edición, 1922. Una nueva traducción de los Fragmentos filosóficamente más importantes la ofrece Misch, *El camino de la filosofía*, I, 1926.

23 Plut., *Moralia*, edición de Duebner, París, 1841. Diels, *Dox.*, pp. 272 ss. y ss.

24 Ed. Becker, Berlín, 1847.

25 Ed. G. Keiber, Leipzig, 1888-90.

26 Ed. Cobet, París, 1850, traducción de Apelt, en la Biblioteca Filosófica, de Félix Meiner, 1921.

27 Un buen libro es el de A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, 6ª edición, París, 1897.

28 Esto vale para cada territorio de la historia: para el de la política y el de la literatura como para el de la filosofía.

29 Como ejemplo puede presentarse éste: un autor digno de elogio, por su admirable *Historia de los principios de la mecánica*, Eug. Duehring, procede arbitraria y unilateralmente en su *Historia crítica de la filosofía* (4ª edición, Berlín, 1894). Semejante actitud toma la crítica confesional que A. Stoeckl pone en práctica típicamente en su *Manual de la historia de la filosofía* (2 volúmenes, 3ª edición, Mainz, 1889).

ensayos encaminados a la obtención de semejante resultado), puede muy bien caer en el peligro de forzar las ideas que no cuadran con su peculiar punto de vista en el lecho de Procusto de su doctrina; en cambio, quien con abierta visión histórica para mientes en todo el devenir del pensamiento, se contendrá respetuosamente de menospreciar a los héroes de la filosofía, llevado por la ignorancia de la sabiduría de un epígono.[30]

Frente al extremismo desestimativo tiene la historia científica de la filosofía que situarse en el punto de vista de la crítica inmanente, cuyos principios son dos: la secuencia lógico-formal y la fecundidad de las ideas.

El pensar de todo filósofo está ligado al círculo de representaciones de su medio cultural y sometido, durante su evolución, a necesidades psicológicas, el trabajo crítico tiene que fijar en qué medida ha sido posible a cada filósofo armonizar entre sí los diferentes elementos de su pensar. La contradicción no aparece en la vida intelectual casi nunca en forma tan directa que se llegue a afirmar algo en patente contrasentido, sino de tal modo que las diferentes opiniones presentadas sólo más tarde hacen caer en la cuenta de la incompatibilidad lógica. En el descubrimiento de esta deficiencia radica la crítica formal; coincide a menudo con la explicación pragmática, ya que en la historia de la filosofía se ejerce semejante crítica por los continuadores, al descubrir las dificultades inmanentes del sistema precedente.

Sin embargo, no basta tan sólo este punto de vista: claro está que la crítica afecta sin excepción a todas las teorías de los filósofos, pero no da ningún criterio para decidir, objetivamente, acerca de la importancia de cada una de las doctrinas. Acontece a menudo que la influencia filosófica se lleva a cabo históricamente por ideas que no pueden ser consideradas perfectas y exentas de contradicción, al paso que una muchedumbre de afirmaciones, libres de contrasentido, no tienen la misma importancia en la reconstrucción histórica. Grandes errores tienen más significación en la historia de la filosofía que pequeñas verdades.

Pues lo que interesa son las ideas que han contribuído a engendrar la humana concepción del mundo y valoración de la vida. Constituye el objeto de la historia de la filosofía aquellas conceptuaciones que, como formas de conocimiento y valoración, se han conservado vital y permanentemente y en las que se ha ido determinando con claridad la interna y perenne estructura de la razón.

En última instancia, éste es el módulo con arreglo al cual puede decidirse qué doctrinas de los filósofos deben ser consideradas propiamente como filosóficas y cuáles deben separarse del territorio mismo de la historia de la filosofía. Cierto que la investigación historiográfica tiene el deber de compilar cuidadosa y exhaustivamente todas las fuentes y suministrar de este modo el material para la explicación pragmática, histórico-cultural y psicológica; pero la tarea final de este laborioso trabajo no es otra, en definitiva, que arrojar por la borda este lastre de noticias indiferentes a la filosofía.

Sobre todo, este punto de vista es el que da la pauta para la selección y exposición de un manual, que no se propone hacer la investigación misma, sino reunir sus resultados.

3. División de la filosofía y su historia

No se intenta en este lugar proponer una división sistemática de la filosofía, pues semejante división carecería en todo caso de validez histórica general. Las divergencias de opinión acerca del concepto, tarea y objeto de la filosofía, que se han sucedido en el transcurso de la evolución histórica, traen consigo un cambio de la división de sus problemas de manera tan necesaria y natural que no amerita explicación alguna.

[30] No puede menos que protestarse contra la arrogancia juvenil, de moda en una época en Alemania, de menospreciar o desdeñar a las grandes figuras de la filosofía griega y del Idealismo alemán desde puntos de vista de la investigación actual; no era producto sino de aquella vanidad que ignora por completo que las ideas de hoy viven por obra de los pensamientos de los cuales estúpidamente se mofan. Por fortuna, la época de tales desatinos ha pasado ya.

En su más remota antigüedad no conoció la filosofía en términos generales ninguna clasificación de sus problemas. Más tarde llegó a ser habitual la división de la filosofía en lógica, física y ética. En la Edad Media y, sobre todo, en la Epoca Moderna se han considerado, con frecuencia, las dos primeras ciencias bajo el rubro de filosofía teorética, y frente a frente de la filosofía práctica. Desde Kant comienza a ganar terreno una división tripartita de la filosofía en lógica, ética y estética. Sin embargo, dependen en forma tan íntima estas diversas clasificaciones del curso histórico de la filosofía, que no vale la pena enumerarlas aquí en particular.

En cambio, es recomendable hacer preceder a la exposición histórica de una sinopsis de aquellos problemas que, en general, han sido objeto de reflexión filosófica, si bien en distinta medida e importancia; una sinopsis, por lo tanto, que no pretende validez sistemática, sino el propósito de una orientación provisional.

W. Windelband, *Einleitung in die Philosphie* (Introducción a la filosofía), 2ª edición, 1920.

Weg in die Philosophie; eine philosophische Fibel, I (Leipzig, 1926), de G. Misch, es un ensayo original que trata de descubrir el conjunto de los problemas de la filosofía mediante una selección sistemáticamente concatenada de los pensadores clásicos.

1. Llamamos problemas teoréticos a los que se refieren ya al conocimiento de la realidad, ya a la investigación del conocer mismo. En el conocimiento de la realidad hay que distinguir los problemas generales que afectan la totalidad de lo real de aquellos que sólo se ocupan de territorios particulares. De los primeros, de los más altos principios de la teoría del universo y de la concepción del mundo, se ocupa la metafísica, llamada por Aristóteles la ciencia primera, esto es, fundamental. El nombre de "metafísica" con el que habitualmente se le designa ahora provino del lugar que la antigua compilación de las obras aristotélicas ("después de la física") dio a los escritos de la filosofía primera. También llamó Aristóteles teología a esta rama del saber y, en verdad, por su concepción monoteísta del mundo. Filósofos posteriores han considerado a la teología natural o racional como una rama de la metafísica.

Ed. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik* (Historia de la metafísica), 2 volúmenes, Leipzig, 1899 ss.

Ch. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes metaphysiques*, París, 1901.

La realidad se escinde en dos grandes provincias: la naturaleza y la historia. En la primera cabe distinguir la naturaleza externa de la naturaleza interna. Los problemas que ofrece la naturaleza externa al conocimiento se designan con el nombre de cosmológicos, o, más especialmente, problemas de filosofía natural, aunque también físicos. La investigación de la naturaleza interna, esto es, de la conciencia y de sus estados y actividades, es cosa de la psicología. La consideración filosófica de la historia cae en el marco de la filosofía teorética: a) formalmente, en tanto estudia los métodos y los supuestos epistemológicos de la investigación histórica; b) materialmente, cuando se propone descubrir las leyes que rigen la historia humana. Ahora bien, puesto

que la historia es el reino de las acciones humanas determinadas por fines, también quedan comprendidos los temas de la filosofía de la historia dentro de la filosofía práctica en la medida en que intenta descubrir este fin universal del devenir histórico y su realización.[1]

H. SIEBECK, *Historia de la psicología,* 1er. volumen dividido en dos partes, Gotha, 1880-84. (Esta obra inconclusa, abarca hasta el período escolástico.)
M. DESSOIR, *Historia de la psicología moderna,* 1 volumen (2ª edición, 1902); el mismo, *Breviario de una historia de la psicología,* 1911.
R. FLINT, *History of the philosophy of history,* I (Edimburgo y Londres).

La investigación que hace objeto de estudio el conocimiento mismo recibe el nombre (en el sentido más general del vocablo) de lógica o noética. Sin embargo, la consideración psicogenética que estudia de qué modo se realiza, de hecho, el fenómeno del conocimiento, pertenece al campo de la psicología. En cambio, las normas con arreglo a las cuales se determina el grado de verdad de los conocimientos reciben el nombre de leyes lógicas y la investigación encaminada a descubrirlas el de lógica en sentido estricto. Como lógica aplicada aparece la metodología, a la que compete la tarea de dar las prescripciones para conducir, según plan, la actividad científica, tomando en cuenta los fines cognoscitivos de las disciplinas particulares. La teoría del conocimiento, en fin, abarca los problemas que conciernen al alcance y límite del conocimiento humano y su relación con la realidad, que constituye su objeto.

K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande* (Historia de la lógica en Occidente), 4 volúmenes, Leipzig, 1855-1877); sólo escrita hasta el Renacimiento.
FR. HARMS, *Die Philosophie in ihrer Geschichte* (La filosofía en su historia), I, Psicología; II, Lógica (Berlín, 1877 y 1881).
A. TRENDELENBURG, *Historia de la teoría de las categorías* (Contribuciones históricas para la filosofía, I, 1848).
M. LOSACCO, *Storia della Dialettica* (Florencia, 1922).
O. DIETTRICH, *Geschichte der Ethik* (Historia de la ética). Los sistemas de la moral desde la antigüedad hasta el presente, 1936 ss.

2. Los problemas prácticos de la filosofía son, en general, los que se refieren a la actividad teleológica del hombre. También aquí es posible un tratamiento psicogenético, que compete a la psicología, y, en su caso, a la etnografía. En cambio, la disciplina que considera la actividad del hombre desde el punto de vista de las normas morales, se llama ética o filosofía moral. En sentido estricto se entiende bajo el nombre de ética la formulación y fundación de preceptos morales. Pero como toda obra moral afecta a la sociedad, se enlaza a la ética una filosofía de la sociedad (sociología según la designación impropia que parece conservarse definitivamente) y la filosofía del derecho. Además, puesto que el sentido de la historia está constituído por el ideal de la humanidad, queda también comprendida, como ya se indicó renglones arriba, en este núcleo de ciencias prácticas, la filosofía de la historia.

[1] Compárese H. RICKERT, *Geschichtsphilosophie,* en la obra de aniversario editada por W. WINDELBAND: *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrh.* Heidelberg, 1905, II, 51 ss., 2ª ed., 1907, p. 321 ss.) y W. WINDELBAND, *Geschichtsphilosophie, Eine Kriegsvorlesung,* Berlín, 1916.

En el sentido más amplio de la expresión, pertenecen a los problemas prácticos aquellas cuestiones que tienen que ver con el arte y la religión. Para la disciplina filosófica acerca de la esencia de lo bello y del arte se ha introducido desde fines del siglo XVIII el nombre de estética. Si la filosofía no toma en sentido apologético la vida religiosa tratando de ser ella misma una doctrina de la esencia de la divinidad, sino en el sentido de una reflexión crítica acerca de la actividad religiosa del hombre, se designa a esta ciencia con el rubro de filosofía de la religión.

FR. SCHLEIERMACHER, *Lineamientos de un crítica de la doctrina moral hasta la fecha* (obras completas, Vol. I, Berlín, 1834). L. V. HENNING, *Los principios de la ética en evolución histórica* (Berlín, 1825). FR. v. BAUMER, *La evolución histórica de los conceptos del Estado, Derecho y Política* (Leipzig, 3, Ed. 1861). E. FEUERLEIN, *La ética filosófica en sus principales formas históricas,* 2 Vols. (Tubinga, 1857-1859). P. JANET, *Histoire de la philosophie morale et politique* (París, 1850). W. EHEWELL, *Historia de la ciencia moral* (Edimburgo, 1863). H. SIDWICK, *The methods of ethics* (Londres, 1879). T. ZIEGLER, *Historia de la ética* (2 Vols. Estrasburgo, 1881-1886). K. OSTLIN, *Historia de la ética* (1 Vol. I parte; inconclusa. Tubinga, 1887). G. JELLINEK, *Teoría general del Estado.* Vol. I (3ª Ed. Berlín, 1914).
R. ZIMMERMANN, *Historia de la estética* (Viena, 1858). MAX SCHASLER, *Historia de la crítica de la estética* (Berlín, 1871). H. LOTZE, *Historia de la estética en Alemania* (1868, nueva impresión, 1913). Literatura en E. BERGMANN, *Historia de la estética y de la filosofía del arte.* Noticias sobre un territorio de investigaciones, 1914.
J. BERGER, *Historia de la filosofía de la religión,* Berlín, 1800. B. PUNJER, *Historia de la filosofía de la religión del cristianismo desde la época de la Reforma,* 2 Vols. (Brunswick, 1800 hasta 1883). O. PFLEIDERER, *Filosofía de la religión sobre fundamento histórico.* Tomo I (3ª Ed. 1894). H. SCHWARZ, *El pensamiento de Dios en la historia de la filosofía,* I, 1913.
También ofrece G. MISCH interesantes pensamientos acerca de la historia de la filosofía en su obra *Historia de la autobiografía* (hasta ahora, vol. I, Antigüedad, Leipzig, 1907).

En tal medida se equipara a menudo la división de la historia de la filosofía con la de la historia política, que generalmente se habla de tres grandes períodos en la historia del pensamiento filosófico: antiguo, medieval y moderno. Sin embargo, los cortes así practicados para la historia de la filosofía no encuadran tan ventajosamente como, tal vez, para la evolución política. De un lado, es preciso fraccionar en más partes la historia de la filosofía, de acuerdo con la esencia misma de su evolución; de otro, la época de transición entre la Edad Media y los Tiempos Modernos exige un desplazamiento de la división en ambos sentidos.

Por las razones precedentes, será tratada aquí la historia general de la filosofía en la siguiente forma, que se encarga de fundar y explicar minuciosamente en sus distintas partes la exposición de la obra:

1. La Filosofía de los Griegos: desde los orígenes de la investigación científica hasta la muerte de ARISTÓTELES, aproximadamente desde 600 hasta 322 a. de J. C.
2. La Filosofía Helenístico-romana: desde la muerte de ARISTÓTELES hasta el fin del neoplatonismo, 322 a. de J. C. hasta 500 d. de J. C.
3. La Filosofía Medieval: de SAN AGUSTÍN a NICOLÁS DE CUSA, del siglo V al XV.
4. La Filosofía del Renacimiento: del siglo XV al XVII.

5. La Filosofía del Iluminismo: desde Locke hasta la muerte de Lessing, 1689-1781.
6. La Filosofía Alemana: desde Kant hasta Hegel y Herbart, 1781-1830.
7. La Filosofía del siglo xix.
[8. La Filosofía en el siglo xx.]

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFIA DE LOS GRIEGOS

CHR. A. BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie,* 3 partes en 6 volúmenes, 1835-66.

El mismo, *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche,* Berlín, 1862-66.

ED. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen,* 3 partes en 6 volúmenes.

W. NESTLE, E. HOFFMANN y E. WELLMANN se han encargado de las nuevas ediciones.

J. BRANISS, *Geschichte der Philosophie, seit Kant* (Historia de la filosofía desde Kant) Tomo I (Breslau, 1842).

A. SCHWEGLER, *Historia de la filosofía griega,* 2ª parte, Leipzig, 1854-61.

A. W. BENN, *The Greek philosophers,* 2 volúmenes, Londres, 1882-3.

W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu,* 1883.

W. WINDELBAND, *Geschichte der alten Philosophie* (Historia de la filosofía antigua), 4ª edición encargada a A. GOEDECKEMEYER, 1923.

TH. GOMPERTZ, *Pensadores griegos,* 3 volúmenes, 1903-1909.

E. KUEHNEMANN, *Grundlehren der Philosophie* (Teorías fundamentales de la filosofía), Stuttgart.

A. DOERING, *Geschichte der griech. Philosophie,* Berlín, 1903.

E. KINKEL, *Geschichte der Philosophie* I (Giesen, 1906), II, 1908.

H. V. ARNIM, *Kultur der Gegenwart,* I, 5 (1909).

P. DEUSSEN, *Die Philosophie der Griechen* (La filosofía de los griegos, Leipzig, 1911), también como vol. II, 1, de la *Allgemeine Geschichte der Philosophie.*

J. BURNET, *Filosofía griega,* I (Londres, 1914).

K. JOEL, *Geschichte der alten Philosophie,* I, 1924.

L. ROBIN, *La pensée grecque* (París, 1923). Hay trad. esp.

R. HOENIGSWALD, *Die Philosophie des Altertums* (La filosofía de la Antigüedad) 2ª edición, 1924.

W. F. STACE, *Critical hitory of Greek philosophy* (Londres, 1924).

E. CASSIRER y E. HOFFMANN, *Geschichte der antiken Philosophie,* 1925 (en el Manual de la Filosofía, editado por Dessoir).

RITTER y PELLER, *Historia Philosophiae graeco-romanae (graecae).* La 7ª edición encargada a SCHULTERSS y WELLMANN (Gotha, 1886-88), una colección excelentemente instructiva de las principales fuentes; 8ª edición, 1898. Una selección de la misma la ofrece en traducción alemana y con admirables notas W. NESTLE. *Los presocráticos,* 1922; *Los socráticos,* 1922, *y Los postsocráticos,* 2 volúmenes, 1923.

G. TEICHMUELLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe,* Berlín, 1874.

L. SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen* (La ética de los griegos), 2 volúmenes, Berlín.

W. WUNDT, *Geschichte der griechischen Ethik* (Historia de la ética griega), 2 volúmenes, 1908.

J. WALTER, *Geschichte der Aesthetik im Altertum* (Historia de la estética en la Antigüedad), Leipzig, 1893.

E. CAIRD, *Historia de la teología en la filosofía griega,* 1909.

O. GILBERT, *Griechische Religionsphilosophie,* Leipzig, 1911.

H. STEINTHAL, *Historia de la ciencia del lenguaje en los griegos y romanos,* 2 volúmenes, 1890.

P. TANNERY, *Mémoires scientifiques,* publicadas por J. L. HEIBERG y H. G. ZEUTHEN, I. *Ciencias exactas,* 1876-1884. VII, *Filosofía antigua,* 1880-1904, París, 1926.

J. L. HEIBERG, *Ciencia exacta y medicina* (Introducción al estudio de las ciencias de la Antigüedad, II, 1912).

A. R. REYMOND, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité grécoromaine* (París, 1924).

O. GILBERT, *Las doctrinas meteorológicas de los griegos,* Leipzig, 1807.

P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Plato à Copernic,* I y II, París, 1913 ss.

Fr. Boll, *Historia de las imágenes astronómicas del mundo en su relación con la religión y la filosofía* (Cultura del Presente, III, 3, 1913 y 1920). El mismo, *Religión astral y astrología,* 3ª edición encargada a W. Gundel, 1926.

W. Christ, *Historia de la literatura griega* (Manual de J. v. Mueller, 3ª edición, 1912).

Tratados de la *Historia de la filosofía griega* de E. Zeller (12ª edición de W. Nestle, 1920). E. v. Aster (1921), E. Hofmann (1921), A. Gercke (1922), W. Capelle (1922), H. Leisegang (1922).

M. E. J. Tayler (Londres, 1924), Hans Meyer (1925), E. Brehier (París, 1926).

Sobre la nueva edición de la obra de Ueberweg, dirigida por Praechter, véase Introducción, 2, 6.

Si se entiende por ciencia la faena cognoscitiva, autoconsciente y autónoma, que busca el saber por el saber mismo, no se puede hablar de tal cosa —prescindiendo de algunos conatos apenas descubiertos por la investigación moderna en los pueblos de Oriente, sobre todo entre los chinos e indos—[1] sino en la cultura griega y en ella sólo hasta principios del siglo VI a. de J. C. Cierto que no carecen los pueblos culturales de la más remota antigüedad de una muchedumbre de conocimientos particulares, ni de intuiciones generales del universo; pero como aquéllos se han generado al contacto de necesidades prácticas y éstas por obra de fantasías religiosas, permanecieron bajo el dominio ya de la indigencia cotidiana, ya de la poetización religiosa; además, a causa de la sumisión característica del espíritu oriental, hubo de faltarles para su evolución independiente y fructífera la iniciativa individual.

También prevaleció análoga situación durante los primeros tiempos de la historia griega; es hasta la época de su poderoso impulso nacionalista cuando dio rienda suelta a sus fuerzas espirituales el mejor dotado de todos los pueblos. Más que el refinamiento y la espiritualización de la vida, que traía consigo la creciente riqueza del comercio, contribuyó favorablemente a ello el desarrollo democrático y sus constituciones, haciendo posible la independencia de pareceres y juicios en las apasionadas luchas de partido y acentuando la importancia de la personalidad. Cuanto más rompía el creciente individualismo los viejos lazos de la tradición, de la fe y de la moral y amenazaba con arrojar a la joven cultura griega por la peligrosa pendiente de la anarquía, tanto más sintieron el deber de rescatar el orden que se perdía los hombres más relevantes de la época por su situación social, su perspicacia y carácter: esta reflexión ética encontró en los poetas líricos y gnómicos sus portavoces, pero sobre todo en los siete sabios.[2]

[1] Incluso si se acepta que los comienzos de la filosofía moral entre los chinos se eleva, más allá de un simple moralizador ,hacia una formación científica de conceptos, al igual que los comienzos de la lógica entre los indos —cosa que no discutiremos—, lo cierto es que estas reflexiones se mantienen tan alejadas del transcurso de la filosofía europea, transcurso unitario y cerrado, que un manual didáctico no tiene por qué referirse a ellos. La bibliografía ha sido reunida por Ueberweg, I, & 6. De manera similar a como lo había ensayado anteriormente Windischmann *(La filosofía en el desarrollo de la historia universal,* Bonn, 1827-34), recientemente P. Deussen *(Historia general de la filosofía,* I, 1, Leipzig, 1894, 2, 1899, 3, 1908) ha incluído esta prehistoria oriental en la historia total de la filosofía. Cf. sobre la filosofía china W. Grube, sobre la india, H. Oldenberg, ambos en *Kultur und Gegenwart,* I, 5 (1909).

[2] Los "siete sabios", de los cuales se cita con mayor frecuencia a Tales, Bias, Pitaco y Solón —sobre los demás la tradición no se ha puesto de acuerdo— no pueden considerarse todavía, con excepción de Tales, como representantes de la ciencia. Of. Diógenes Laercio, I, 40; Platón, Protágoras 343.

También se desata una corriente de opiniones individuales y autónomas que agita la vida religiosa ya tan multiforme. En ésta, por otra parte, la oposición entre los viejos cultos y la mitología nacional de poderosos rasgos estéticos, da variados estímulos para nuevas instituciones.[3] Ya en la poesía cosmogónica osó retocar la fantasía individual del poeta la imagen celeste de los mitos; la época de los "siete sabios" comenzaba a interpretar sus ideales éticos en las figuras divinales de la literatura homérica, y con la reforma religioso-moral de Pitágoras apareció tanto más claro, con su retorno a la vieja austeridad de las costumbres, este nuevo orden de cosas.[4]

De una situación tan agitada ha surgido la ciencia de los griegos, a la que ellos mismos dieron el nombre de filosofía. La reflexión autónoma de los individuos se fue extendiendo de los problemas de la vida práctica, apoyada en las intuiciones de la fantasía religiosa, al conocimiento de la naturaleza, y ganó, entonces, aquella libertad frente a fines utilitarios, aquella limitación del saber por el saber mismo, que es lo característico de la ciencia.

Todos estos acontecimientos tuvieron lugar, principalmente, en las provincias periféricas de la Hélade, en las colonias, que tanto en lo espiritual como en lo material aventajaban a la tierra máter. Jonia, la Magna Grecia y Tracia fueron las cunas de la ciencia. Sólo más tarde, durante las Guerras Pérsicas, cuando Atenas conquistó con la hegemonía política también la hegemonía espiritual, atrajo hacia sí (en la época de los sofistas) la tierra del Atica, consagrada a todas las musas, la ciencia, que allí mismo habría de perfeccionarse en la doctrina y en la escuela de Aristóteles.

La forma y modo como se elevó a la conceptuación científica esta meditación exenta de intereses prácticos y dirigida desde luego a la naturaleza, trajo consigo que la ciencia griega aplicara toda la frescura juvenil de su afán de saber a los problemas de la investigación natural y acuñase las formas fundamentales de la concepción del mundo externo. Hubo necesidad, por un lado, de la subsiguiente reflexión sobre lo conocido y no conocido por aquel primer impulso y, por otro, de la imperiosa tarea que la vida pública imponía a la propia ciencia, a la sazón convertida ya en factor social, para que la mirada de la filosofía pudiera penetrar en el interior del hombre e hiciera objeto de reflexión la actividad humana. Con este viraje pareció suspenderse de pronto aquel esfuerzo puramente teorético de los orígenes; sin embargo, se desenvolvió con más energía una vez que se llegó a la posesión de conocimientos positivos acerca de los problemas del hombre, para madurar entonces, en las más grandes producciones sistemáticas que cierran el ciclo de la filosofía griega, propiamente dicha.

Según esto, se divide la filosofía de los griegos en tres períodos: uno cosmológico, que se prolonga aproximadamente del año 600 al 450; uno antropológico (práctico), que abarca la se-

[3] Erwin Rohde, en su *Psyche* (eds. 7 y 8, 1921) ha expuesto de una manera sumamente sutil las múltiples sugerencias que surgieron para la filosofía a partir de las transformaciones de la conciencia religiosa.

[4] Debe considerarse a Ferécides de Siro como al más destacado entre estos poetas cosmogónicos; escribía ya en la época de los primeros filósofos. Pero también su forma expositiva es todavía mítica y no científica. Sturz (Leipzig, 1834) ha recopilado sus fragmentos. Cf. H. Diels, *Arch. f. Gesch. d. Phil.,* I, 11 ss.; *Ber. d. Berl. Akad.,* 1897.

gunda mitad del siglo v (450-400); y uno s i s t e m á t i c o, que comprende el desarrollo de los tres grandes sistemas de la filosofía griega: los de DEMÓCRITO, PLATÓN y ARISTÓTELES (400-322).

La filosofía de los griegos, constituye la parte más instructiva teoréticamente hablando, de la historia general de la filosofía, no sólo porque los conceptos capitales creados por ella han llegado a ser los fundamentos de toda evolución posterior de las ideas, sino también porque en ella, no obstante el conjunto relativamente pequeño de los conocimientos de que disponía como material de reflexión, se expresaron con sumo rigor los supuestos formales de la razón. En eso radica el típico valor y la importancia didáctica de la filosofía griega. Estas cualidades se ponen de relieve en la diafanidad y sencillez de su total desarrollo, que sigue esta sucesión lógica: al principio lleva hacia afuera al espíritu investigador, después lo hace meditar sobre sí mismo, para conducirlo desde aquí, al fin, al conocimiento de la realidad entera.

Casi no existe controversia acerca de ese tránsito de la evolución general de la filosofía griega, aunque no todas las exposiciones coinciden en la amplitud de los períodos. Si con Sócrates se hace comenzar un período o se le incorpora con los sofistas a aquel del Iluminismo Griego, eso depende exclusivamente de que se tome en cuenta a título de criterio de división el resultado (positivo o negativo), o bien los objetos, materia de reflexión filosófica. Para que Demócrito bajo cualesquiera circunstancias deba ser separado de los "presocráticos" para ponerlo dentro del período sistemático de la filosofía griega, ha dado las razones pertinentes el autor en su bosquejo sobre *Geschichte der alten Philosophie* (Capítulo V). Las objeciones lanzadas a tal innovación no son lo suficientemente poderosas para apartarlo de tal manera de proceder.

CAPÍTULO PRIMERO

EL PERIODO COSMOLOGICO

S. A. BYK, *Die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung* (La filosofía presocrática de los griegos en su articulación orgánica), 2 partes (Leipzig, 1875-77).

P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène* (París, 1887).

J. BURNET, *Early Greek philosophy* (3ª edición, Londres, 1914), vertida al alemán por E. SCHENKL (1913), bajo el nombre de *Los orígenes de la filosofía griega*, además:

PAUL-WISSOWA, Artículos acerca de los pensadores en particular. Sobre DIELS, compárese el apartado a) del parágrafo 6 de la Introducción.

Las poesías cosmogónicas han sido el punto inmediato de partida de la filosofía griega. Estas describían la prehistoria del estado actual del mundo con ropaje mitológico y explicaban el incesante cambio de las cosas sirviéndose de narraciones cosmológicas. Pero a medida que se desenvolvían con más libertad las opiniones individuales, fue pasando a segundo plano la explicación mitológica para acentuar cada vez más las relaciones constantes de los hechos. Al fin, surgió la pregunta acerca de lo que sea aquella causa originaria de las cosas que persiste a través de todos los cambios, y cómo se transforma en tales cosas particulares o éstas, reversivamente, en ella.

En la solución de este problema ha laborado desde luego, durante el siglo VI, la e s c u e l a n a t u r a l i s t a d e M i l e t o, de la que nos son conocidos como sus tres representantes más notorios: T a l e s, A n a x i m a n d r o y A n a x í m e n e s. Sin duda alguna, dispusieron estos milesios, junto a los no pocos conocimientos acumulados desde antiguo por los navegantes jonios, de muchas observaciones propias, a menudo ingeniosas. Tampoco fue desconocida para ellos la ciencia rudimentaria de los pueblos orientales, sobre todo la de los egipcios, con los que mantuvieron íntimas relaciones.[1] Con celo juvenil reunían estos conocimientos. Los problemas físicos atraían el mayor interés, especialmente los de los fenómenos más elementales, para cuya explicación se inventaron múltiples hipótesis; pero al lado de ellos repesentaron también un papel importante las cuestiones geográficas y astronómicas: la forma de la tierra, su relación con el cielo estrellado, la naturaleza del sol, la luna y los planetas, así como la estructura y causa de su movimiento. En cambio, apenas si intentaron conocer la naturaleza orgánica del mundo y del hombre.

1 GLADISCH *(La religión y la filosofía en su desarrollo histórico universal;* Breslau, 1852) y ROETH *(Historia de nuestra filosofía occidental;* 2 vols., Mannheim, 1858 ss.) han exagerado la influencia del Oriente sobre los comienzos de la filosofía griega. Desde luego no puede desconocerse en cuanto a los conocimientos particulares, pero los conceptos científicos son enteramente creaciones independientes del pensamiento griego.

De tal especie fueron los objetos de experiencia de la filosofía inicial. La investigación filosófica no estuvo en contacto con el saber médico de aquel entonces, limitado a conocimientos técnicos y prácticos que, como doctrina esotérica sacerdotal, se transmitía en órdenes y escuelas (RODAS, CIRENE, CROTÓN, COSS y KNIDO). La medicina antigua, cuyo designio fue el de ser un arte y no una ciencia (Hipócrates), tuvo relación con la filosofía sólo más tarde y transitoriamente (véase el Cap. II, parágrafo 17, 6). Compárese, HAESER, *Manual de la historia de la medicina*, I, 2ª edición, Jena, 1875.

Asimismo, de manera independiente de la matemática se desarrollan los orígenes de la filosofía antigua. Los principios matemáticos que se atribuyen a los milesios dan más la impresión de conocimientos particulares, que de investigaciones propias; por lo demás, se encuentran desvinculados de sus otras doctrinas. Incluso en los círculos de los pitagóricos han sido cultivados los estudios matemáticos por sí mismos, para ser introducidos después y con tanta más energía en el conjunto de los problemas generales. Compárese G. CANTOR, *Geschichte der Mathematik* (Historia de la matemática), I, Leipzig, 1880; M. SIMON, *Gesch. d. Mathem. im Altertum* (Historia de la matemática en la Antigüedad), Berlín, 1909.

Los intentos de los milesios por encontrar la causa primaria del mundo, llevaron a Anaximandro, al rebasar la experiencia inmediata, a un concepto metafísico de explicación, lo "infinito", y de este modo se convirtió la ciencia de una investigación de hechos en una explicación de conceptos. Mientras Jenófanes, el fundador de la escuela eleática, saca la consecuencia de que hay que caracterizar la conciencia religiosa partiendo del concepto filosófico de la unidad del universo, combate Heráclito en ruda batalla y con ideas enigmáticas y teñidas de religiosidad, la hipótesis de una sustancia permanente, y admite como contenido esencial de conocimiento la mera ley de la transformación de las cosas. Pero con tanta más energía llevó la Escuela eleática, en su más grande corifeo, Parménides, a su absoluta rigidez, el concepto del ser, defendido por Zenón en la generación siguiente y atenuado, más tarde, relativamente, por Meliso.

Muy pronto, empero, apareció una serie de investigadores que restauraron de nuevo el interés por la ciencia explicativa de la naturaleza, desplazado por la discusión en torno a estas iniciales oposiciones metafísicas. Para este propósito fueron en busca de conocimientos que ahora más que en otro tiempo involucraban observaciones, problemas e hipótesis acerca de la realidad orgánica y de la vida psíquica del hombre, y trataron de conciliar con sus doctrinas la oposición conceptual entre Heráclito y Parménides.

De estas necesidades surgieron, a mediados del siglo V, simultáneamente y en variada relación polémica y positiva entre sí, las doctrinas de Empédocles, Anaxágoras y Leucipo (este último el fundador de la escuela atomista de Abdera). La riqueza de estas doctrinas y su ostensible dependencia recíproca, son síntomas del poderoso intercambio y de la enorme actividad literaria que existía entre los filósofos y las escuelas tan distintas entre sí. La imagen de semejante vitalidad es más compleja de lo que se supone, si se piensa que la tradición ha conservado tan sólo los hechos más notables y que cada uno de los nombres conocidos por nosotros representa, en verdad, un círculo entero de labor científica.

Una posición original y paralela a la de los filósofos precedentes tomaron durante la misma época los pitagóricos. También ellos acogieron el problema metafísico plasmado en la oposición entre Heráclito y los eleatas, pero esperaban resolverlo echando mano de la matemática; y con la doctrina de los números, cuyo primer autor literario

es Filolao, contribuyeron al desarrollo posterior de la ciencia, en gran medida. La originaria tendencia práctico-religiosa de la Liga pitagórica es perceptible por la mayor importancia que dan a los temas morales sobre el pensamiento teorético. Muy poco se ha preocupado, como toda la filosofía de esta época, de una investigación científica de los problemas éticos, pero la cosmología de base matemática que fundan sobre sus observaciones astronómicas muy desarrolladas, está saturada de motivos religiosos y estéticos.

De la escuela milésica sólo de tres nombres da noticia la tradición: Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Es probable que haya florecido esta escuela durante todo el siglo VI en la entonces capital de Jonia y que haya desaparecido con la ciudad misma, devastada el año de 494 por los persas, después de la batalla de Lade.

Tales pertenecía a una familia de comerciantes; pronosticó el eclipse de sol del año 585. Ha sobrevivido a la invasión de los persas de mediados del siglo VI. Tal vez visitó Egipto; no carecía de conocimientos físicos y matemáticos. Ya Aristóteles no conoció escritos de él.

Anaximandro probablemente fue un poco más joven; de su obra *peri physeoos* se conserva un raro fragmento. Compárese, NEUHÄUSER (Bonn, 1883). BUESGEN, *El ápeiron de Anaximandro* (Wiesbaden, 1867), L. OTTEN, 1912.

Es difícil precisar con exactitud la época de la vida de Anaxímenes. También de su escrito *peri physeoos* casi no se conserva nada.

Además de Aristóteles (al principio de su *Metafísica*) debemos a Simplicio, principalmente, las escasas noticias acerca de las teorías de los milesios. Compárese H. RITTER, *Historia de la filosofía jónica*, Berlín, 1821. R. SEYDEL, *El progreso de la filosofía entre los filósofos jónicos más antiguos*, Leipzig, 1861. Recientemente ha hecho ver W. H. ROSCHER, con razones convincentes, que la obra pseudohipocrática *peri hebdomádoon*, debe ser considerada en la literatura de la más antigua ciencia milesia (Hebdomadenlehren, Leipzig, 1906, y Abhandl. der philol-hist. Klasse del Sächs. Ges. d. Wiss., 1911).

Se acostumbra señalar a Jenófanes como la cabeza de la escuela eleática, a cuya fundación contribuyó sin duda alguna. Nacido en el año 570 en Colofón, huyó en 546 de esta ciudad, durante la época de la conquista de Jonia por los persas, y ganó su sustento de "rápsoda andante"; al fin, estableció su residencia en la ciudad de Elea, fundada por jonios fugitivos. Murió después del año de 480. KARSTEN ha coleccionado sus poesías, en parte gnómicas, en parte filosóficas (Amsterdam, 1835), Danzig, 1871, Stettin, 1874 y 77. J. FREUDENTHAL (Breslau, 1866). ARVIETO (1899). D. EINHORN (1817), J. BERGER (1894). Parménides nació hacia el año de 515; pertenecía a una familia aristocrática de Elea. Fue una personalidad influyente, incluso en actividades políticas. Tuvo alguna relación con la liga pitagórica y sus escritos datan del año 470 aproximadamente. PEYRON (Leipzig, 1810) y H. STEIN (Leipzig, 1864), han reunido los fragmentos de sus poemas didácticos. Compárese H. DIELS, *Los poemas didácticos de Parménides* (texto griego y traducción alemana), Berlín, 1897. K. REINHARD (1916), W. KRANZ (1916).

Zenón (490-430) fue el primero que, tal vez, escribió dividiendo su obra (por cierto perdida) en capítulos y haciendo uso del estilo dialéctico. También era de Elea.

Meliso fue el jefe samita del ejército que venció a los atenienses en el año 442. Sobre sus relaciones personales con la escuela eleática no es conocido nada. A. PABST, *Los fragmentos de Meliso* (Bonn, 1889).

Las noticias de Aristóteles, Simplicio y otros completan los escasos fragmentos de los eleatas. El escrito pseudoaristotélico *De Xenophane, Zenone, Gorgia*, que debe ser usado con suma cautela, da noticias en el primer capítulo sobre Meliso, en el segundo, de las muy desordenadas fuentes sobre Zenón, en el tercero, sobre Gorgias. (Arist. Berl. Ausg. p. 974 y ss.; recientemente puede consultarse sobre el particular, H. DIELS, Abh. d. Berl. Akad., 1900).

Heráclito de Efeso (536-470), "el obscuro", renunció, antipatizando con la democracia cada vez más poderosa, a la alta posición que le daba su nacimiento; escribió con noble recogimiento y apasionado ocio una obra cuya comprensión ya fue considerada difícil por los antiguos y de la que poseemos algunos fragmentos por demás multívocos. P. SCHUSTER (Leipzig, 1873) y J. BYWATER (Oxford, 1877)

han coleccionado y depurado estos fragmentos. HERM. DIELS, *Heráclito*, texto y traducción alemana (2ª Ed., 1909). Parece que Heráclito ha sido el primero que intentó reformar la vida social y combatir los peligros de la anarquía, apoyándose en conocimientos científicos: como personalidad rígida y austera, predicó el principio del orden, que debía reinar lo mismo en la naturaleza que en la vida humana. Compárese, FR. SCHLEIERMACHER (obras completas, III Sección, Tomo 2º, páginas 1-146). F. LASALLE (2 volúmenes, Berlín, 1858). J. BERNAYS (*Investigaciones históricas*, Tomo 1, 1885). G. SCHAFER, *La filosofía de Heráclito y la moderna investigación sobre Heráclito* (Leipzig y Viena, 1902).

El primer dorio en la historia de la filosofía es Empédocles, de Agrigento. Vivió del año 490 al 430, aproximadamente, muy respetado por sus profecías y funciones sacerdotales: fue hombre de Estado, médico y taumaturgo. Tuvo contacto con la escuela oratoria de Sicilia, de la que son conocidos los nombres de Korax y Tisias. Ha dejado, además de sus Catárticas, un poema didáctico, cuyos fragmentos han sido editados por STURZ (Leipzig, 1805), KARSTEN (Amsterdam, 1838) y STEIN (Bonn, 1852). Ahora, E. BIGNONE, *Empédocles*, traducción italiana y comentario (Turín, 1916). Compárese H. DIELS, Revista literaria alemana, 1920, número 43. H. v. ARNIM, *Los períodos terrestres en Empédocles* (Festschr. f. Gomperz, 1902).

Anaxágoras de Clazómene (500-430) radicó en Atenas hacia la mitad del siglo v, en donde llegó a ser amigo de Pericles. En el año 434 hubo de abandonar esta ciudad acusado de ateísmo; fue entonces cuando fundó una escuela en Lámpsaco. La astronomía era principalmente su ocupación científica. Menospreciando toda suerte de intereses terrestres, consideraba que el cielo era su patria y la contemplación de las estrellas su tarea en el mundo. Se nombran a Metrodoro y Arquelao como sus discípulos. SCHAUBACH (Leipzig, 1827) y SCHORN (Bonn, 1829) han coleccionado los fragmentos de su obra *peri physeoos*. Compárese BREIER (Berlín, 1840), ZEVORT (París, 1843), E. NEUSTAD (Charlottenburg, 1924).

De la personalidad de Leucipo se sabe tan poco que ya en la antigüedad se dudaba de su misma existencia. El poderoso impulso dado por Demócrito a la doctrina atomística (véase el capítulo III) ha contribuído a oscurecer la personalidad del fundador. Sin embargo, se reconocen con gran claridad las huellas del atomismo en el desarrollo total del pensamiento, después de Parménides. Aunque no nació en Abdera, actuó allí como jefe de la escuela, de la que salieron más tarde Protágoras y Demócrito. Leucipo debió ser contemporáneo de Empédocles y Anaxágoras, un poco más viejo, quizás. Aunque muy probable, no es por completo seguro, que haya escrito algo entre lo cual se cuentan especialmente las *megas diakosmos* y *peri nou*, que la antigüedad incorporó al **corpus democriteum.** Compárese DIELS, Verh. der Stett. Philol, Ver. 1886. A. BRIEGER, *El movimiento originario de los átomos* (Halle, 1884). H. LIEPMANN, *La mecánica de los átomos en Leucipo y Demócrito* (Leipzig, 1885).

La Liga pitagórica aparece hacia fines del siglo VI en las ciudades de la Magna Grecia, con el carácter de una comunidad político-religiosa. Su fundador fue Pitágoras de Samos, nacido en 580. Después de largos viajes —posiblemente hasta visitó Egipto— trató en la aristocrática ciudad de Crotón de llevar a cabo por vez primera una reforma religiosa, cuyo objetivo debía ser la purificación de la vida. De las relaciones esotéricas de la Liga nos dan noticia narraciones posteriores poco dignas de crédito. (JÁMBICO, *De Vita Pitagorica*, y PORFIRIO, *De Vita Pytagorae*, editados por KIESLING, Leipzig, 1815-1819): lo que sí parece ser cierto es que la vieja Liga pitagórica ya imponía a sus miembros ciertos deberes, incluso dentro de la vida privada, e introdujo la dedicación a ciertos quehaceres culturales, especialmente a la música y a la matemática. Las relaciones externas de la Liga se desenvolvieron favorablemente al principio, ganando Crotón una especie de hegemonía en toda la Magna Grecia a causa de su situación política después de la conquista de la democrática Sybaris (compárese B. KRISCHE, Gotinga); pero con el tiempo acabaron por perder todo su influjo los pitagóricos en las violentas luchas de partido y sufrieron muchas y atroces persecuciones, que acabaron por disolver la Liga en el siglo IV.

Pitágoras murió en el año 500; no se le pueden atribuir propiamente doctrinas filosóficas, no obstante que posteriores construcciones míticas hayan tratado de convertirlo en el ideal de toda la sabiduría helénica (E. ZELLER, Conferencias y Estudios, I, Leipzig, 1865). Platón y Aristóteles sólo tienen noticia de una filosofía pitagórica. Como principal representante de ella, se menciona a Filolao, quien debió ser un poco más joven que Empédocles y Anaxágoras; acerca de su vida casi nada se conoce; incluso se duda de la autenticidad de los fragmentos de sus escritos (VON BOECKH ha coleccionado estos fragmentos, Berlín, 1819. Compárese C. SCHAARSCHMIDT, Bonn, 1864).

De otros miembros de la Liga sólo los nombres son conocidos. Los últimos representantes estuvieron en tan íntimo contacto con la academia platónica, que filosóficamente hablando fueron asimilados por ella. Entre ellos hay que nombrar a Arquitas de Tarento, el célebre sabio y político. Acerca de sus fragmentos, igualmente harto dudosos, compárese G. HARTENSTEIN (Leipzig, 1833), O. GRUPPE (Berlín, 1840), FR. BECKMANN (Berlín, 1844).

Las noticias sobre la doctrina pitagórica, especialmente en las noticias posteriores, están mezcladas con tal cantidad de añadidos extraños, que, tal vez, en ningún punto de la filosofía antigua se encuentran tantas dificultades para precisar lo efectivamente histórico, como aquí. Suponiendo que en Aristóteles y sus mejores intérpretes, sobre todo Simplicio, se encuentre lo más digno de confianza, hay que admitir, sin embargo, que en los pormenores existen muchos puntos oscuros y tareas de exégesis muy contradictorias. Compárese, ROTHENBUECHER, *El sistema de los pitagóricos según las fuentes de Aristóteles* (Berlín, 1867). La razón estriba en que en la Escuela, muy difundida por aquel entonces, corrían, unas al lado de otras, muchas direcciones, y que en éstas el pensamiento fundamental de la doctrina, cuya procedencia es preciso buscar en Filolao, tuvo diversas manifestaciones.

H. RITTER, *Geschichte der pythagoreischen Philosophie* (Historia de la filosofía pitagórica), Hamburgo, 1826, E. CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, dos volúmenes, París, 1873. E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Platón y los llamados pitagóricos), 1923. ARMAND DELATTE (París, 1915 ss.). Compárese, W. THEILER en *Gnomon*, II (1926).

Hacia fines de este período y durante el transcurso del siglo v, se han combinado las teorías físicas y metafísicas de los fisiólogos jóvenes dando lugar a doctrinas científico-naturales que habrán de constituir el fundamento científico de la medicina. Parece que de Alcmeón, de Crotona, un médico que cultivaba estrechas relaciones con los pitagóricos, ha surgido el primer estímulo para tal propósito. El escrito pseudohipocrático *peri diaitées* se considera como prototipo de esta mezcla de ideas. El naturalista más importante entre estos eclécticos fue Diógenes de Apolonia. Acerca de su vida se conoce tan poco, que se ha llegado a dudar que Apolonia haya sido su patria. De sus escritos ya encontró Simplicio sólo el *peri physeoos*. SCHORN (Bonn, 1829) y PANZERBIETER (Leipzig, 1830), han coleccionado los fragmentos.

4. Los conceptos del ser

BR. BAUCH, *Das Substanzproblem in der griech. Philos.* (El problema de la sustancia en la filosofía griega) (Heidelberg, 1910).

El hecho de que, unas en otras, se transformen las cosas de la experiencia, ha sido el acicate de las primeras reflexiones filosóficas, y la admiración [1] por tal fenómeno hubo de excitar el espíritu de un pueblo de la movilidad y de la experiencia multiforme de los jonios. La filosofía jónica ha dado a este hecho, motivo capital de su tarea inquisitiva, la expresión más enérgica en Heráclito, quien nunca pareció fatigarse en la búsqueda de una respuesta certera a esta inexcepcional inestabilidad de todas las cosas [2] y, sobre todo, de las transformaciones de los contrarios entre sí. Donde el mito ataviaba la explicación del mundo con el ropaje de una tradición fabulosa, preguntó la ciencia por el fundamento permanente de todas estas transformaciones y circunscribió el problema en torno al con-

[1] Compárese sobre el valor filosófico del *thaumazein*, ARISTÓTELES, *Met.* 1, 2, 982 b 12.

[2] DIELS, *Fragmentos*, 12 B 88, 90, 91, etcétera.

cepto de la materia cósmica, a saber, la substancia que experimenta estas mutaciones, de la que se originan todas las cosas singulares y en la que ellas vuelven a transformarse (*arjée*). Inexpresa[3] estaba contenida en tal concepto la hipótesis de la unidad del mundo: si los milesios[4] trataron de justificar este pensamiento, no lo sabemos. Sólo más tarde, un ecléctico rezagado,[5] Diógenes de Apolonia, se propuso fundar el monismo partiendo de la transformación de unas cosas en otras y de su coincidencia substancial.[6]

1. Que una materia cósmica está en la base de la naturaleza entera, se revela en las viejas tradiciones como un supuesto innegable de la filosofía jónica: sólo en la caracterización de lo que fuera esta materia fundamental residía el problema. Por otra parte, se trataba de encontrarla en el mundo inmediato de la experiencia. Así, para Tales era el agua; para Anaxímenes, el aire. Decisivo en esta elección fue probablemente la movilidad, la mutabilidad y la aparente e interna vitalidad[7] de agua y aire; tampoco pensaron los milesios, seguramente, en las propiedades químicas del agua y del aire, sino más bien en sus respectivos estados de agregación.[8]

Al paso que lo fijo da el aspecto de muerto en sí y sólo parece moverse gracias a un impulso externo, lo flúido y lo etéreo producen la impresión de una movilidad y vitalidad espontáneas; y el supuesto monístico de este primer filosofar, fue en tal medida evidente que los milesios nunca se preocuparon por indagar la causa de la transformación incesante de la materia cósmica, pues la tomaron del mismo modo que el acontecer en general, como un hecho indubitable, cuyas formas particulares mayormente describieron. La substancia cósmica estaba dotada para ellos de algo, por esencia, vital, espontáneo, esto es, de los caracteres propios de los organismos.[9] Así se comprende que se haya caracterizado su doctrina, según posteriores distinciones conceptuales, como un hilozoísmo.

2. Pero si preguntamos por qué Anaxímenes, cuya doctrina como la de Tales, parece mantenerse en los límites de la experiencia, en vez del agua toma el aire, oiremos[10] que en esta substancia encuentra un carácter que no posee el agua y que ya su antecesor, Anaximandro, había postulado como nota necesaria del concepto de la materia primordial: la infinitud. Se reseña que Anaximandro justificó esto con el argumento de que una materia finita se agotaría en una serie infinita de transformaciones.[11] El propio filósofo había advertido también que los caracteres del concepto de la *arjée* no podían ser satisfechos por ninguna materia perceptible; de ahí que haya hablado de una substancia primordial, que escapa a toda ex-

[3] ARISTÓTELES lo define (*Met.* I, 3, 983 b. 8) no sin invocar la teoría de sus categorías.
[4] Según SIMPLICIO, la palabra *arjée*, teñida aún de fantasías cosmológicas, la ha usado por vez primera Anaximandro.
[5] Compárese SIMPLICIO, *Phys.* (D) 32 r 151, y ARISTÓTELES, *Gen. et. Corr.* I. 6, 322 b 13.
[6] SIMPLICIO, *Phys.* 151, 28 DIELS 51 B 2-5.
[7] Schol. en ARISTÓTELES 514 a 33.
[8] La expresión *hydoor* se sustituye a menudo por *hygron*. Según la tradición parece que Anaxímenes distinguía su *aeer* metafísico del empírico: RITTER, I, 217; BRANDIS, I, 144.
[9] PLUTARCO, *Plácita*, I, 3 (*Doxografías* de DIELS, 278). Tal vez esto mismo piensa ARISTÓTELES, *Met.* I, 3, 983 b 22.
[10] SIMPLICIO, *Phys.* 24, 26, DIELS 3 a 5.
[11] PLUTARCO, *Plac.* I, 3. (*Doxogr.* D. 277). ARISTÓTELES, *Phys.* III, 3, 308 a 8.

periencia. Afirmaba atrevidamente la realidad de una causa originaria de las cosas, dotada de todas las propiedades necesarias para hacer comprensible los cambios del mundo, de algo permanente y ajeno a todo devenir, aunque semejante ser no cayera dentro de la propia experiencia. Analizando el concepto de la *arjée*, vio la necesidad lógica de admitir para la explicación de la experiencia una substancia real trascendente a ella y condicionante de ella, aunque no correspondiese a objeto alguno empírico. Por semejantes razones, llamó lo infinito a esta materia del mundo (*to ápeiron*) y le adscribió todos los atributos conceptualmente postulados de la *arjée*: increada e imperecedera, inagotable e indestructible.

El concepto de la materia construído de esta guisa por Anaximandro, sólo es claro relativamente a los caracteres de infinitud espacial y de eternidad en él contenidos y de ser el que todo lo comprende y el que todo lo determina:[12] en cambio, no parece diáfano respecto a su caracterización cualitativa, que el filósofo quizás bajo aquellas notas supuso haber descubierto. Noticias posteriores indican que sostuvo expresamente que la materia primordial es cualitativamente indeterminada (*aóristos*).[13] Aristóteles más bien admite la idea de que la materia de Anaximandro es una mezcla indiferenciada de todas las materias empíricas.[14] Según esto, lo más probable parece ser que el filósofo jónico no haya hecho otra cosa que reproducir conceptualmente la representación un tanto obscura del caos mítico (lo uno al par que todo), al reconocer que la materia cósmica es una masa corporal infinita en la que las diversas substancias empíricas están mezcladas en tal forma que no es posible atribuirles en su conjunto ninguna propiedad determinada, como tampoco podría significar cambio cualitativo la segregación de cualidades singulares de esta materia semoviente. De este modo habría encontrado el concepto de la unidad del mundo en sentido cualitativo y, lo que es más, lo habría fijado, en lo esencial, para el ulterior desarrollo del pensamiento.

3. Aún otro predicado dio Anaximandro a lo infinito: *to theion*. Como un último recuerdo de las representaciones religiosas, fuente inmediata de la reflexión filosófica, aparece por vez primera aquella tendencia de los filósofos, constantemente repetida en la historia, de identificar a Dios con el más elevado concepto explicativo del mundo. Así quedaba consagrada la idea de divinidad ante la conciencia religiosa. En efecto, la materia de Anaximandro es el primer concepto filosófico de Dios, el primer ensayo que despoja a la divinidad de toda forma mítica, no obstante que permanece completamente encajado en la esfera de lo físico.

Pero manteniéndose de esta suerte la necesidad religiosa dentro de las lucubraciones metafísicas, fue tanto más factible la acción posterior de la ciencia sobre la religión, al reconocer a este impulso, hasta ahora obscuro e incierto, un sitio en el marco de la filosofía. La mutación que habían experimentado los mitos griegos tanto en las fantasías cosmogónicas como en las exégesis morales, impulsaban por dondequiera a un agudo monoteísmo (Ferecides, Solón): y a este movimiento sólo la ciencia

[12] ARIST. *Phys.* III 4, 203 b 7.
[13] Schol, en ARISTÓTELES, 514 a, 33. HERBART, *Einleitung in die Philosophie* (Introducción a la filosofía). Obras Completas, I, 196.
[14] *Metafísica* XII, 2, 1069 b 18 y, sobre todo, *Phys.* I, 4, 187 a, 20. Compárese también SIMPLICIO, *Phys.* 154, 14 DIELS 2 A. 9 a. (Según Teofrasto). Más pormenores sobre esta controversia, véase el parágrafo 6, 1, de esta obra.

vino a ofrecer su formulación defintiva en un explícito monismo filosófico.

Es Jenófanes quien ha expresado conceptualmente esta relación: ningún pensador ni sabio, pero sí un prosélito de la ciencia, lleno de fantasía, que llevó la nueva doctrina de Oriente a Occidente dándole un fuerte tinte religioso. Su monoteísmo, enunciado en inspirada intuición, ostenta rasgos panteístas,[15] pues su mirada le revela por dondequiera que todo se reconcentra siempre en la única esencia *(mían eis physin);* pronto su doctrina, sin embargo, tomó una actitud polémica en contra de las creencias populares y esto determinó, capitalmente, su éxito literario y significación histórica. La burla que destila sobre el antropomorfismo de la mitología,[16] el enojo con que persigue a los poetas y artistas que imaginan a los dioses provistos de todas las debilidades y vicios de la naturaleza humana,[17] todo esto reposa en una representación de Dios que ni corporal ni espiritualmente es comparable al hombre. Más obscuro se hace Jenófanes cuando aborda las determinaciones positivas del ser supremo. Por una parte, identifica a la divinidad, como *hen kai pan,* con el universo y atribuye entonces a este Dios universal el conjunto de los predicados de la *arjée* milésica (eternidad, estabilidad, invariabilidad); por otra, predica de la divinidad, ora caracteres espaciales como el de poseer la forma esférica, ora funciones psíquicas como la de la ubicuidad, del saber y la de dirigir racionalmente las cosas. En este respecto aparece el Dios de Jenófanes como el más perfecto entre los demás "dioses y hombres".

Aunque estos últimos pensamientos hacen ostensible un viraje predominantemente teológico de la filosofía, no hay que pasar por alto el cambio que experimenta en dos aspectos esenciales el punto de vista científico-natural y metafísico de Anaximandro frente al religioso de Jenófanes. El concepto de Dios es para el último de ellos objeto de veneración, y sólo en exigua medida un medio para comprender la naturaleza. El interés del Colofonita por conocer la naturaleza es insignificante; sus representaciones son demasiado infantiles y atrasadas al lado de las de los milesios. Todavía no descubre la nota de la infinitud, que la ciencia milésica había considerado imprescindible para caracterizar la materia cósmica; en cambio, permaneció fiel a los motivos ético-religiosos que permitían a los griegos considerar lo determinado en sí como lo armoniosamente perfecto y dotado de valor; por estas razones, creyó que era más adecuado considerar a la divinidad limitada y conclusa; por lo tanto, respecto a sus propiedades espaciales, esférica.[18] Mientras los milesios concibieron el fundamento de las cosas como lo que se mueve eternamente por sí, y se transforma en una viviente multiplicidad, pasó por alto Jenófanes el postulado de la explicación de la naturaleza y pensó que Dios era inmóvil y homogéneo en todas sus partes. Cómo trató de poner en relación la diversidad de las cosas singulares, de cuya existencia jamás dudó, es algo incierto en la tradición.

4. Tal como lo exige el concepto de cambio, en la noción de la sustancia cósmica de los milesios, se hallan unidas aunque indiferenciadas las notas de lo en sí permanente y de la espontánea transformación. Jenófanes

[15] Timón, en SEXTO EMPÍRICO, *Pyrrh.* 224.
[16] CLEM. ALEX. *Strom.* V, 601.
[17] SEXTO, *Adv. Math.*, IX, 193.
[18] HIPPOL, *Ref.* I, 14. DIELS, 11 A. 33. En otros lugares se indica que la divinidad no puede ser ni limitada ni ilimitada (?).

aisló el primero de estos momentos; Heráclito, el segundo. No desconoce la doctrina de este último el trabajo filosófico de los milesios, de los que se encuentra a una generación de distancia, pues recalca que el intento de descubrir una materia cósmica permanente, es una faena sin perspectivas de éxito. No existe nada estable: ni en las cosas en particular, ni en el universo en general. No sólo las apariencias concretas; también el universo en su integridad está sometido a una incesante y eterna mudanza: todo fluye, nada permanece. No se puede decir que las cosas sean, sólo devienen y sucumben en el juego eternamente cambiante del movimiento universal. De ahí que lo único invariable y, por ello mismo, lo que merece el nombre de divinidad no sea ninguna cosa, ninguna materia, sino el movimiento, el acontecer, el devenir mismo.

En ayuda del formidable esfuerzo de abstracción que exigía este nuevo concepto filosófico, vino una intuición sensible, adecuada, según Heráclito, para representar el movimiento: la del fuego. La acción que el fuego ejerce en la mudanza de unas cosas en otras, no había escapado a los milesios; también hay que recordar sobre el particular las viejas representaciones míticas del Oriente, conocidas de los jonios por su contacto con los persas. Pero si Heráclito toma al mundo por un fuego enteramente vital y al fuego por la esencia de todas las cosas, sin embargo, no entiende bajo esta *arjée* una materia que pudiera servir de base a todas las transformaciones; ésta, más bien, es la transformación misma, el flujo y reflujo del devenir y del perecer.[19]

Pero semejante representación adquiere una estructura más sólida al subrayar Heráclito con mayor energía que los milesios que este cambio se realiza según determinadas relaciones y en una sucesión cuyas fases siempre se repiten.[20] Este ritmo del acontecer (que en tiempos posteriores se ha denominado la legalidad de la naturaleza), es lo único permanente; lo llama Heráclito el destino *(heimar ménee),* el orden cósmico *(díkee),* la razón del mundo *(lógos).* Dichas determinaciones, con arreglo a las cuales el orden universal psíquico, ético y lógico aparecen aún identificados, ponen de manifiesto que el pensamiento no es capaz de distinguir los diversos aspectos de la existencia; Heráclito, empero, ha captado diáfanamente y puesto en práctica con todo el rigor de su acerba personalidad el concepto de orden, un concepto cuya validez llegó a ser, para él, lo mismo asunto de convicción que de conocimiento.

5. En evidente oposición a la doctrina del Efesio, ha sido elaborado por Parménides, el jefe de la Escuela eleática y el más significado pensador de la época, el concepto del *ser.* No es fácil reconstruir su doctrina echando mano de los pequeños fragmentos de su poesía didáctica (mezcla de sobrias abstracciones con exuberantes fantasías). La existencia de un ser *(ésti gar einai)* es para los eleatas un postulado conceptual de tan obligada evidencia que Parménides lo admite sin probarlo; sólo después lo esclarece en forma

[19] La dificultad de atribuir la más alta realidad y la fuerza creadora de las cosas a un movimiento asubstancial, es mucho menor en un pensamiento no evolucionado y aún no consciente de sus propias categorías que en posteriores conceptuaciones. La intuición (oscilante entre lo simbólico y lo real) del devenir como fuego, estaba apoyada en la estructura de la lengua que hacía uso de substantivos para designar por igual funciones y relaciones. Tampoco Heráclito oculta en un lenguaje metafórico, siempre nuevo y recargado de imágenes, la oscura representación de una substancia cósmica.
[20] Más pormenores en los siguientes parágrafos.

negativa. El "no ser" *(mee einai)*, añade Parménides, lo que no existe *(to mee eón)*, ni puede ser, ni puede ser pensado. Todo pensar se refiere a lo que existe, pues éste constituye el contenido del propio pensamiento.[21] La corelatividad de ser y conciencia va en Parménides tan lejos que acaba por identificarlos. No hay pensamiento cuyo contenido no sea el ser; no hay ser que no pueda pensarse: pensar y ser son una y la misma cosa.

Estas frases, que literalmente consideradas parecen tan abstractas, toman otro sentido al averiguar lo que el gran Eleata enseña, en sus fragmentos, del concepto positivo de substancia, a saber, la corporeidad, la materialidad *(tó pléon)*. Para Parménides, es lo mismo ser y contenido espacial. Ahora bien, el ser, la corporeidad, es idéntico en todo lo que existe; de donde se desprende que no existe sino lo uno, esto es, el ser unitario e indiferenciado. En cambio, el "no ser" o "lo que no existe" significa lo incorpóreo, el espacio vacío *(to kenón)*. Este doble sentido del *einai* de Parménides, según el cual significa ora lo "lleno", ora la "realidad", conduce a la afirmación de que el espacio vacío no puede ser nada.

Pero la interpretación ingenuo-sensorial, escondida en las fundamentales caracterizaciones de Parménides, admite, por una parte, la separabilidad de las cosas: éstas se representan como una pluralidad y diversidad gracias al espacio vacío; y, por la otra, el acontecer corporal, esto es, todo movimiento como cambio de lugar de lo "pleno" en el vacío. Por lo tanto, si el vacío no es real, tampoco pueden serlo la diversidad y el movimiento de las cosas singulares.

La multiplicidad de las cosas, que en coexistencia y sucesión ofrece la experiencia, había impulsado a los milesios a preguntar por un fundamento permanente y común, pues creían que ellas eran meras transformaciones de éste. Con el concepto del ser, mediante el cual lleva a su máxima abstracción Parménides la idea de la materia cósmica, aparecen ahora en tan lejana relación las cosas singulares que, propiamente, lo que se ha hecho es desposeer a éstas de toda realidad en beneficio de aquel ser unitario.[22] El principio explicativo se ha elaborado intrínsecamente en tal forma que involucra la negación de lo que quiere explicar. En este sentido, es un acosmismo la filosofía de los eleatas: frente al "todo-uno" sucumbe la diversidad de las cosas; sólo aquél "es", éstas son engaño y apariencia.

Al uno o al ser convienen, según Parménides, los caracteres de eternidad, inmovilidad, inmortalidad, pero, especialmente (como lo había enseñado Jenófanes) el de unicidad plena, identidad indiferenciada, esto es, completa homogeneidad y absoluta invariabilidad; siguiendo también a Jenófanes, advierte que es algo limitado por sí, algo concluso y acabado. El ser es, por lo tanto, una esfera absolutamente perfecta y absolutamente homogénea; además, este cuerpo cósmico, unitario y singular, es al mismo tiempo el simple pensamiento del mundo, exento de toda especificación: *to gar pleon éste nóeema*.[23]

---

21 Fr. Ed. KARSTEN V. 94 y ss. DIELS, 18 b, 4, 6, 7, 8.

22 La equivocidad lingüística, según la cual, por una parte, el *hén* significa tanto la unidad numérica como el atributo de la simplicidad, y por la otra, la que trae consigo el verbo *héinai*, que no sólo tiene la función de la cópula sino también el sentido de la realidad, han jugado un papel muy importante en la doctrina de los eleatas.

23 Nombres como materialismo e idealismo no pueden aplicarse a esta ingenua identificación de la conciencia con su objeto, el mundo corporal.

6. Se ha necesitado de todos estos ensayos, en parte metafóricos, en parte de una extremada abstracción, para hacer posible adecuados conceptos, bien que iniciales en su desarrollo, de una explicación de la naturaleza. Pues por importantes que hayan sido los motivos intelectuales puestos en juego hasta ahora, no eran idóneos para interpretar la naturaleza ni la materia cósmica de los milesios, ni el fuego-devenir de Heráclito, ni el ser absoluto de Parménides. Sólo la abierta oposición de las dos últimas doctrinas había patentizado las imperfecciones del concepto de substancia de los milesios. Sin embargo, se preparó el terreno sobre el que los investigadores independientes de la próxima generación hubieron de separar, uno de otro, ambos motivos, y descubrir en ésta su antítesis, nuevas formas de relación, de las cuales se obtuvieron muy fecundas categorías para el conocimiento de la naturaleza.

Común a estos ensayos de conciliación es, por una parte, la aceptación del postulado eleático de que lo que existe no sólo debe ser pensado como algo eterno, increado e imperecedero, sino también como cualitativamente invariable y en sí homogéneo; por otra, convienen con Heráclito dichos ensayos en la realidad innegable del devenir y del acontecer, y, con ello, en la diversidad de las cosas. Armonizando estas dos exigencias del pensamiento comparten también las ideas de que el verdadero ser no es uno sino múltiple; de que cada uno de los elementos de esta multiplicidad satisface los caracteres del postulado parmenídico, y de que la diversidad variable de las cosas singulares dadas en la experiencia se explica por las incontables combinaciones de estos elementos. Los cambios cualitativos de la materia cósmica, aceptados por los milesios, se niegan ahora de acuerdo con el principio de Parménides. Si, a pesar de eso, se admite con Heráclito de devenir y, lo que es más, se predica del ser este devenir, es preciso reducirlo a una especie de variación que deje intactas las cualidades del ser. Ahora bien, sólo el cambio de lugar, esto es, el movimiento, satisface tal exigencia. Los fisiólogos del siglo v han afirmado con los eleatas la invariabilidad cualitativa del ser, pero en contra de ellos, su pluralidad y movimiento;[24] con Heráclito, la realidad del acontecer, pero, en contra de él, la existencia de elementos substanciales. Su común concepción era ésta: aunque invariables en sí los múltiples elementos del ser, hacen comprensible, gracias al movimiento, el cambio y la pluralidad de las cosas.

7. Por vez primera, si bien en forma muy imperfecta no obstante su vasto influjo histórico sobre la posteridad, puso a la circulación Empédocles el principio de que los cuatro elementos[25] de que se componen las cosas singulares, aún hoy admitidos por la opinión popular, son tierra, agua, aire y fuego.[26] Cada uno de estos "cuatro" es

---

24 En la literatura posterior (PLATÓN, *Teeteto*, 181 d; ARISTÓTELES, *Var. Loc.)* se distingue *alloioosis* (variación cualitativa) de *periphorá* (cambio de lugar) como especies de *kinesis* o *metabolée:* de hecho ya ocurre esto aquí aunque se carece de los términos para designarlas.

25 En vez de la designación posterior *stoijeia* se encuentra en Empédocles la más poética *rizoómata* (raíces de las cosas).

26 Parece ser que para semejante selección de elementos han influído al lado de viejas representaciones la inclinación de ver en los diversos estados de agregación la esencia originaria de las cosas. El número cuatro por sí mismo no tiene ninguna significación. El sentido dialéctico que de él han dado Platón y Aristóteles no tiene nada que ver con Empédocles.

increado e indestructible, en sí homogéneo e invariable, pero al mismo tiempo divisible en partes.[27] Por la mezcla de los elementos se originan las cosas singulares; por la disociación de ellos, dejan éstas de existir; y de la forma y modo de su combinación provienen las diversas cualidades de ellas, diferentes, por cierto, de las de los propios elementos.

La invariabilidad de la materia primordial y su propiedad de desplazarse, que enseñaba el hilozoísmo de los milesios, se hacen valer ahora en Empédocles por un nuevo principio de explicación: no reconoce capacidad de movimiento espontáneo a las cuatro substancias de las combinaciones mecánicas, pero ve la necesidad de que exista la causa del movimiento fuera de estos elementos. "Amor" y "odio" son para él dicha causa. Sin embargo, no deja de ser obscuro en extremo su ensayo de oponer, por abstracción, a una materia muerta y desprovista de automovimiento la fuerza que la vivifica como algo metafísicamente aparte; amor y odio no son en Empédocles tan sólo propiedades, funciones o relaciones de los elementos, sino fuerzas independientes de éstos: cómo sea preciso pensar la realidad de estas fuerzas productoras de movimiento, no informan cumplidamente en ningún sitio los fragmentos del filósofo.[28] Sólo una cosa parece probable: que en la dualidad del referido principio está implícito el pensamiento ético de que el amor y el odio son las causas reales de lo bueno y lo malo, respectivamente,[29] un primer intento de mezclar apreciaciones valorativas dentro de la teoría de la naturaleza.

8. Si Empédocles había considerado posible derivar de la mezcla de los cuatro elementos las cualidades específicas de las cosas singulares (si lo llevó a cabo y cómo, no lo sabemos), Anaxágoras salva semejante problema. Partiendo del principio eleático de que el "verdadero" ser no puede extinguirse, ni engendrar nada de sí, sacó la conclusión de que es preciso admitir tantos elementos como materias simples contengan las cosas de la experiencia.[30] Estas substancias simples se conservan, por otra parte, cualitativamente idénticas en su fraccionamiento; de ahí que las llame Anaxágoras homeomerías. Tal concepto de elemento (que corresponde en principio al de la química de nuestro tiempo) se funda en la representación empírica, que ve dondequiera materias cualitativamente irreductibles entre sí.[31] En efecto, el estado de la investigación de aquel entonces sólo admitía como medios de conocimento la desintegración física de la materia y las variaciones de temperatura. Existen, pues, según Anaxágoras, incontables elementos de diverso color, forma y sabor, que deambulan por el universo entero en partes infinitamente pequeñas; la reunión *(syncrisis)* de estas partículas engendra las cosas singulares; su separación *(diacrisis)*, la extinción de ellas. En cada cosa particular existe algo de cada elemento, sólo que para nuestra percepción sensible los obje-

[27] Acerca de la palabra "elementum", compárese H. Diels, y O. Lagercranz, *Elementum* (Upsala y Leipzig). 1911.

[28] Aunque posteriores tradiciones llaman *philia* y *neikos* la quinta y la sexta *arjée* de Empédocles, respectivamente, no debe colegirse que él las haya considerado como materias. Su manera oscura y mítica de designarlos obedece en gran parte a la substantivación lingüística de los conceptos de función.

[29] Aristóteles, *Met.* I, 4, 985 a 21 seq.

[30] Los llama *spérmata* (gérmenes de las cosas), o también de modo más simple *jréemata* (materias, substancias).

[31] Según los fragmentos de Anaxágoras, por ejemplo, también los huesos, la carne, el tuétano; por otra, los metales.

tos de la experiencia poseen las propiedades de aquel o aquellos elementos contenidos en mayor medida.

Los elementos (vale decir, lo existente) son para Anaxágoras eternos, increados e imperecederos, invariantes, y aunque susceptibles de movimiento, incapaces por sí mismos de producirlo. Así surge el problema de caracterizar aquella fuerza, causa del movimiento. Ahora bien, puesto que semejante fuerza es algo que existe, se ve precisado Anaxágoras a identificarla con una materia peculiar. Este elemento potencial o substancia motora tiene que ser la más ligera, la más fina, la más ágil entre todos los elementos: aquella homeomería que, a diferencia de las otras, se mueve sin cesar por sí misma y que es capaz de poner en movimiento a las demás. Para determinar la íntima esencia de esta materia motriz concurren dos series de pensamientos. Primero: la originalidad del movimiento es el más seguro signo de lo animado para la concepción ingenua del mundo; esta materia excepcional que de suyo produce el movimiento, no puede ser, por lo tanto, sino una materia anímica, esto es, espiritual. Segundo: toda fuerza se reconoce por sus efectos; si esta fuerza motriz ha engendrado al mundo desintegrando y combinando los elementos inertes, puede recurrirse a su obra para determinar su esencia. Mas, el universo, sobre todo, en el vuelo rítmico de los astros da la impresión de un orden bello y como dirigido hacia un fin *(cósmos)*. A Anaxágoras pareció semejante sumisión armoniosa de masas gigantescas, semejante movimiento circular e imperturbable de incontables macrocosmos, la obra extraordinaria de un espíritu que prescribiera con arreglo a fines los movimientos del universo. De ahí que haya caracterizado la materia motriz como razón *(nous)* o substancia pensante.

El *nous* de Anaxágoras es, según esto, una materia, un elemento corporal en sí homogéneo, increado e imperecedero, y esparcido en minúsculas partículas por todo el universo. Su diferencia con las otras substancias no es de grado, quizás como la más sutil y ligera, sino esencialmente diversa a ellas, gracias a su automovimiento que regula armónicamente el acaecer universal. Esta acentuación del orden cósmico en la doctrina de Anaxágoras, es un principio de la doctrina de Heráclito, y el pensamiento de una causa racional que coordina los cambios de las cosas con arreglo a fines, el primer ejemplo de una explicación teleológica de la naturaleza.[32] Con él se convierte también, sin ambages, en principio explicativo, el concepto de valor de lo bello y perfecto.

9. Partiendo del concepto del ser eleático, se ha desarrollado en dirección opuesta al atomismo de Leucipo. Mientras Empédocles había reconocido la existencia metafísica de algunas cualidades y Anaxágoras la de todas, no se aparta el fundador de la escuela de Abdera de la opinión de Parménides de que, en rigor, no posee existencia real la multiplicidad de determinaciones cualitativas dadas en la experiencia y de que, más bien, la única propiedad del ser la constituye aquello que llena el

[32] Ya Platón festejó este pensamiento *(Fedro* 97 b) y Aristóteles lo sobreestima (Met. I, 3, 984 b); compárese el parágrafo 5, 5. Los modernos han exagerado aún más la nota (Hegel) concibiendo el *nous* a modo de un principio inmaterial. Sin embargo, los fragmentos de Simplicio *(Phys.* D) no dan lugar a duda de que esta sustancia llena el espacio, aunque sea la fuerza vital y la más ligera y pura de todas las materias. Compárese, sin embargo, M. Heinze, Ber. der Sächs. Ge. der Wiss. (1890).

espacio, la corporeidad, *to pléon.* Sin embargo, si es forzoso hacer comprensible la pluralidad de las cosas singulares y los cambios que éstas experimentan, hay que admitir en vez del cuerpo universal y en sí indiferenciado de Parménides, una diversidad de corpúsculos, no separados entre sí por ser alguno, sino por el no ser, esto es, por lo incorpóreo, por el espacio vacío. Con todo, era indispensable conceder al no ser una especie de existencia, de realidad metafísica.[33] De este modo se vio compelido Leucipo a considerar el espacio vacío como lo ilimitado *(to ápeiron)* en oposición a lo limitado, que Parménides propiamente identificaba con el ser. Leucipo pulveriza, por así decirlo, el cuerpo universal de Parménides y esparce sus partículas por el espacio infinito: pero cada una de estas partes es, como el ser absoluto del Eleata, eterna e invariable, increada e indestructible, en sí homogénea, limitada e indivisible. Por tal motivo, con el nombre de átomos *(átomoi)* se designó a estos fragmentos del ser: y por las razones que habían inducido a Anaximandro a forjar su concepto del *ápeiron,* convino Leucipo en que tales átomos son incontables y de forma infinitamente variada. Además, puesto que todas las cosas empíricas son divisibles, tuvo que admitir la pequeñez imperceptible de ellos. En fin, advirtió que las diferencias entre ellos son meramente cuantitativas, ya que todos, sin excepción, poseen el idéntico carácter cualitativo de la corporeidad: diferencias, en suma, de tamaño, forma y posición.

De tales reflexiones metafísicas ha nacido el concepto de átomo, que tan fructífero se ha revelado para la ciencia explicativa de la naturaleza, ya que como el propio Leucipo pone de relieve, lleva en sí la exigencia científica de reducir toda suerte de diferencias cualitativas, dadas en la percepción, a diferencias cuantitativas. Las cosas de nuestra experiencia, enseñó Leucipo, son combinaciones de átomos: se generan por la reunión de ellos y perecen, por su separación. Las múltiples propiedades que percibimos en las cosas son meras apariencias: en verdad, sólo existen las determinaciones objetivas de forma, tamaño, disposición y situación de los átomos singulares.

El espacio vacío es la condición objetiva que hace posible tanto el aislamiento y estructura de los átomos como la combinación y desintegración de ellos. Todo acontecer es, por esencia, movimiento de átomos en el espacio. Pero si se pregunta por la causa de este movimiento, se verá que reside en los átomos mismos,[34] ya que el espacio es inmaterial e inactivo y el atomismo no admite otra realidad que la de los átomos y la del ámbito espacial. El movimiento es, pues, un carácter intrínseco de los átomos; como la propia materia, no tiene principio ni fin. Y así como los átomos se distinguen entre sí por incontables formas y dimensiones, del mismo modo se diferencian por sus movimientos intrínsecos. Deambulan por el espacio infinito, exento, como tal, de interioridad y exterioridad, superioridad e inferioridad, atropelladamente, hasta chocar unos con otros formando las cosas y los mundos. La separación conceptual entre materia y fuerza que habían buscado Empédocles y Anaxágoras queda anulada nuevamente por los atomistas; atribuyen, es verdad, automovimiento a las partículas *(kinesis* en sentido restringido, *periforá),* pero las despojan de toda capacidad de variación cualitativa *(álloi vosis).* De este modo acogen

[33] PLUTARCO, *Adv. Col.* 4, 2. 1 109.

[34] ARISTÓTELES *(Phys.,* VIII, 1, 252 a 32 (compárese, *Met.* I. 4) dice que los atomistas no han preguntado por el origen del movimiento, pues consideraban que carecía de causa.

el principio, otra vez, del hilozoísmo de los milesios, si bien en un sentido limitado y harto diferente.

10. Contra tales sistemas pluralistas defiende Zenón, el amigo y discípulo de Parménides, la doctrina eleática, haciendo ver los contrasentidos en que viene a parar la idea de fraccionar el ser. Tomando en cuenta la dimensión de tales entes —indica— puede demostrarse que la totalidad del ser es, por una parte, infinitamente pequeña; por la otra, infinitamente grande. Infinitamente pequeña, porque la reunión de semejantes partes infinitamente pequeñas jamás puede dar por resultado otra cosa que algo infinitamente pequeño;[35] infinitamente grande, en cambio, porque el espacio que separa las dos partes es también algo que existe, esto es, dimensión espacial exactamente lo mismo y así **in infinitum.** Del último argumento llamado *ek dichotomias* infirió también Zenón que lo que existe puede considerarse ilimitado, según su número, dada la posibilidad de fraccionar las cosas; sin embargo, si se admite que el ser es algo acabado, concluso, algo que no deviene, entonces, relativamente a su determinación numérica, es preciso reconocer que es limitado. Y así como la doctrina del ser múltiple, es fácil refutar, también, por un **regressus in infinitum,** la idea de la realidad del espacio vacío: si toda la realidad se encuentra en el espacio y éste es, a la vez, algo real, es necesario que se encuentre también en un espacio y así sucesivamente. La nueva versión que sobre el concepto del infinito había dado el atomismo, favoreció en singular medida el debate de los problemas contenidos en la antítesis de intuición e intelecto, y Zenón sacó el mayor partido de ellos para llevar **ad absurdum** a los enemigos de la doctrina del único ser por sí mismo limitado.

Sin embargo, el doble filo de esta dialéctica hiere a la propia escuela eleática. Ya un partidario y contemporáneo de Zenón, Meliso, se vio obligado a declarar que el ser de Parménides no sólo espacial sino también temporalmente es ilimitado. Así como el ser no puede derivarse del "no ser" ni de otro ser, ni transformarse en uno o en otro, tampoco puede ser limitado ora por un segundo ser, ora por un nuevo "no ser": una argumentación, por cierto, más consecuente desde el punto de vista meramente teorético, que la afirmación del maestro, influída por apreciaciones valorativas.

11. Los pitagóricos han tomado en torno a estos problemas una posición conciliadora: para ello, como para sus demás doctrinas, estaban dotados brillantemente por su dedicación a la matemática. Es probable que la orientación fundamental de sus investigaciones no haya superado el aspecto aritmético: incluso los conocimientos geométricos que les son atribuídos (como el conocido teorema designado con el nombre de teorema de Pitágoras) son representaciones lineales de sencillas relaciones numéricas ($3^2 + 4^2 = 5^2$). Pero no sólo advirtieron los pitagóricos que las relaciones generales de las figuras geométricas se determinaban numéricamente; también captaron con claridad que los fenómenos del mundo corporal, de que preferentemente se ocupaban, son susceptibles de semejante determinación. Sus investigaciones teoréticas de la música les habían enseñado que el bello sonido reposa en sencillas relaciones numéricas de la longitud de la cuerda (octava, tercera, cuarta, etc.), y su conocimiento, asaz revolucionado, de

[35] El argumento sólo puede esgrimirse contra los atomistas y aún contra ellos no es consistente.

la astronomía, les llevó a la convicción de que la imperante armonía en los movimientos de los cuerpos celestes (a semejanza de la música),[36] se funda en un orden según el cual las diversas esferas del universo giran en torno de un punto común a distancias fijas y numéricamente determinables. Parece ser que todas estas ideas se unificaron en la obra de un hombre, Filolao, para dar lugar al pensamiento de que el ser permanente que buscaba la teoría filosófica se encuentra en los números. Frente a las cosas cambiantes de la experiencia poseen los conceptos matemáticos las notas de la validez intemporal: son eternos, increados, imperecederos, invariables e inmóviles: y así como satisfacen el postulado eleático del ser, expresan, por otra parte, las relaciones fijadas y aquel orden rítmico que había pedido Heráclito. De este modo encontraron los pitagóricos la esencia permanente del mundo en los principios matemáticos y, especialmente, en los números: una solución del problema más abstracta que la de los milesios, más intuitiva que la eleática, más clara que la de Heráclito y más compleja que aquellas que daban las otras soluciones conciliadoras de la época.

La doctrina pitagórica de los números va de la mano, ya de las múltiples observaciones que los propios pitagóricos habían hecho sobre las relaciones aritméticas, ya de las analogías, a veces artificiosas, que creían advertir entre los números y los conceptos filosóficos. La caracterización de cada cosa singular mediante un número y la infinitud de la propia serie numérica trajo consigo la idea de que tanto lo limitado como lo ilimitado poseen realidad; pensamiento que, traducido al lenguaje de la geometría, hizo ver a los pitagóricos que tanto los elementos como el espacio vacío (lo ilimitado) existen. Sin embargo, representan los elementos echando mano de ciertas y sencillas formas estereométricas: el fuego por el tetraedro, la tierra por el cubo, el aire por el octaedro, el agua por el icosaedro, y por el dodecaedro el éter (un quinto elemento, celeste, que añaden a los cuatro terrestres de Empédocles).[37] Con ello, se acentuaba más la opinión de que lo corpóreo consiste en determinación matemática de lo ilimitado, esto es, en la delimitación del espacio. Las formas matemáticas se convierten en la esencia de la realidad física.

Por otra parte, supusieron los pitagóricos que la oposición de lo limitado y lo ilimitado se advierte también[38] entre el número par y el impar; hay más: se identifica, no sin el influjo de viejas creencias religiosas, con aquella de lo perfecto e imperfecto, lo bueno y lo malo.[39] De este modo se tornó dualista su concepción del mundo: a lo limitado, impar, perfecto y bueno oponen lo ilimitado, par, imperfecto y malo. Ahora bien, así como la unidad es supuesto necesario tanto del número par como del impar,[40] del

[36] De esta analogía se origina la representación fantástica de la armonía de las esferas.

[37] La mayor parte de los pitagóricos siguen aquí a Empédocles; sólo uno de la época posterior, Ecfanto, interpreta tal determinación espacial en el sentido del atomismo.

[38] El fundamento de que los números pares hasta el infinito (?) son divisibles entre dos (SIMPL. *Phys.* D 105 r 455. 20) es incierto y artificioso.

[39] No debe olvidarse que ya en Jenófanes y Parménides se hace ver que para los griegos la medida posee un alto valor moral y que lo infinito es imperfecto; lo limitado, *peperasmenon*, en cambio, se considera pleno de valor.

[40] ARISTÓTELES, *Met.* I, 5, 986 a 19.

mismo modo se concilian armónicamente en el universo los contrarios. El mundo es armonía numérica.

Algunos pitagóricos han tratado de perseguir al través de los diversos territorios de la experiencia aquella oposición radical reconocida por todos ellos.[41] Consignan los resultados de tal búsqueda en los diez pares de contrarios:

limitado	—	ilimitado,
par	—	impar,
uno	—	múltiple,
derecha	—	izquierda,
masculino	—	femenino,
reposo	—	movimiento,
recto	—	curvo,[42]
luminoso	—	obscuro,
bueno	—	malo,
cuadrado	—	irregular,

una tabla claramente asistemática en donde, por ningún motivo, se quiere ir más allá del sagrado número diez, pero que deja entrever el ensayo de una clasificación.

Con este esquema o uno parecido se han empeñado los pitagóricos en descubrir el orden de las cosas con arreglo a un sistema numérico: atribuyen, en cada provincia de conocimiento, a diversos números los conceptos fundamentales y reconocen, de este modo, a cada número (especialmente los que van del uno al diez) una significación regulativa de la realidad. A pesar de que sucumben a estrafalarias explicaciones simbólicas, no debe pasarse por alto que intentan descubrir un orden conceptual y permanente de las cosas y el último fundamento de ellas en relaciones matemáticas.

Tampoco ha escapado a los pitagóricos, sobre todo a los de la última época, que los números no son principios de las cosas en la misma forma como pueden serlo las materias o elementos de otros sistemas; que las cosas no se originan de ellos, sino que, más bien, se conforman con arreglo a los principios de ellos: pensamiento que expresaron del más enérgico y mejor modo al declarar que las cosas son copias o imitaciones de los números. Así se llegó a pensar el mundo de las formas matemáticas como una realidad original y más elevada, de la que la realidad empírica sería su mera reproducción: a aquélla conviene el verdadero ser, ésta representa el mundo contradictorio del devenir.

5. Los conceptos del devenir

Así como el fenómeno del cambio, del acaecer, había suscitado la reflexión en torno a la existencia de un ser permanente, del mismo modo los diversos conceptos del ser tuvieron en última instancia el propósito de hacer

[41] O investigadores próximos al pitagorismo como el médico Alcmeón, un contemporáneo de FILOLAO, tal vez más viejo. Compárese ARISTÓTELES, *Met.* I, 5, 986 a 22 qu.

[42] La tradición confirma este aserto (ARIST., *loc. cit.*,). Lo contrario habría que esperar de la cosmología pitagórica (y también de la platónico-aristotélica) ya que la forma circular es curva.

comprensible el devenir. A decir verdad, había sido este problema, ocasionalmente, olvidado o eludido (eleatas) en la serie evolutiva de los conceptos del ser; pero tanto más se impuso en el curso del progreso posterior de las ideas merced a su renovada consideración y a la necesidad de pensar en tal ser y acontecer que no sólo se estableciera entre ellos un nexo esencial, sino que pudiera concebirse éste en función de aquél. De ahí que los conceptos del ser vayan de la mano con los del devenir.

1. Era tan evidente la vitalidad del mundo para los jonios que jamás se preocuparon por indagar la causa de ella. El ingenuo hilozoísmo trató de explicar, más bien, el devenir de las cosas singulares. Pero explicar significa reducir lo extraño y no comprensible de suyo, a aquellas formas más simples del acontecer que, por ser evidentes, no requieren explicación alguna. Sólo el hecho de que unas cosas se transformen en otras pareció a los milesios objeto de conocimiento. Apaciguaron su curiosidad de saber interpretando esta mudanza como una condensación y rarefacción de la materia cósmica. No es probable que hayan creído necesario dar una explicación más profunda; sólo Anaxímenes añade que estos cambios de los estados de agregación son paralelos a cambios de temperatura: la condensación es efecto del frío; la rarefacción, del calor. Esta oposición da lugar a una serie decreciente de estados de complejidad: fuego, aire, agua, tierra (formación pétrea), según el grado de condensación y rarefacción de la sustancia primordial.[1]

Los milesios utilizaron estos conocimientos no sólo para interpretar ciertos hechos naturales (sobre todo, aquellos fenómenos meteorológicos de tanta importancia para un pueblo de marinos), sí que también para explicar las sucesivas fases por las que hubo de pasar el estado actual del mundo partiendo de la materia primordial. Así, Tales supone que el agua se rarificó en aire y fuego, y se condensó en tierra o masa pétrea; Anaxímenes da noticia de un tránsito análogo partiendo del aire. Como resultado de semejante proceso se admitía que la Tierra, reposando sobre el agua o el aire, ocupa el centro de una esfera etérea y móvil, rodeada, a su vez, por un círculo ígneo que atraviesa o irrumpe el cielo estelar.

Con tal descripción del origen del mundo, irrepetible proceso para Tales, se encuentran en íntima relación los milesios con las poesías cosmogónicas de aquel entonces:[2] sólo más tarde parece ser que ganó terreno la idea de que, siendo la materia no sólo eterna sino vitalmente eterna, es preciso admitir un reiterado nacimiento y muerte de las cosas singulares, un ininterrumpido proceso de la formación y destrucción del mundo, una incontable sucesión de universos.[3]

2. Aunque Anaximandro comparte estos pensamientos de la incipiente ciencia natural, su concepto metafísico del *ápeiron* lo conduce más allá de ellos. La materia infinita y semoviente no alberga dentro de sí propiedades determinadas (concretas), pero sí las oposiciones cualitativas que va poniendo al descubierto, aisladamente, en su proceso evolutivo.[4] Por afirmar que la materia se mueve por sí misma sigue siendo Anaximandro hilozoísta; mas ha visto con penetración que aquellas oposiciones no pueden encontrarse sino en la materia misma, ya que de ellas dimanan en y por su autodesarrollo *(enoúsas tas enantioteetas)*. Si, de esta guisa, se aproxima ya, respecto del problema del ser, al pluralismo de los filósofos posteriores y abandona la idea de variación cualitativa de la materia primordial, relativamente al problema de la causa del devenir compartía con los otros milesios el pensamiento de que ésta no podía ser nada externo a la sustancia cósmica; y fusionando el calor con su opuesto, el frío, que antes que nada deriva, por igual, del *ápeiron*, creyó haber explicado el concepto del agua para caer de nuevo con su cosmogonía en la vía oceánica de Tales.

Al lado de estas determinaciones físicas y metafísicas contiene el único fragmento literal del filósofo[5] el primer ensayo para interpretar el acontecer cósmico como una necesidad moral. En efecto, expresa que el acabamiento de las cosas significa la expiación de la injusticia, y enseña que las sombras de lo perecedero, latentes también en la alegre imagen de la vida griega, no son otra cosa que una penitencia del pecado. Cuanto menos segura parezca esta interpretación cuasi religiosa de su doctrina, tanto más se impone la necesidad de otorgar a la legalidad de la naturaleza el valor de un orden moral. En este sentido es Anaximandro un precursor de Heráclito.

3. La sucesión rítmica del acontecer que este último había considerado como lo único permanente en la mudanza siempre renovada de las cosas singulares, se caracteriza por dos inseparables notas: la armonía de los contrarios y la transformación cíclica del universo. La observación del renovado cambio del universo entero lleva a Heráclito a la afirmación de que todo, sin cesar, se transforma en su contrario. Lo "otro" **eo ipso** no es sino lo opuesto. Una incesante lucha de los contrarios guía la corriente de las cosas, según sus bellas imágenes poéticas; la guerra *(pólemos)*, pues, es como el padre de ellas. Todo lo que parece detenerse por corto o largo tiempo es el producto de movimientos y fuerzas contrarias que gracias a su acción recíproca se mantienen en equilibrio *(enantiotropía)*. De este modo, en cada instante, el universo es unidad que se disgrega y que se reconstruye *(en diaferómenon heautoo)*, una contienda que termina, una deficiencia que se satisface: la esencia del universo es la invisible armonía, en la que todos los opuestos y contrarios se concilian. El mundo es devenir, y el devenir, unidad de oposiciones.

Según la opinión de Heráclito, los contrarios se ofrecen en un doble y antitético proceso por obra del cual el fuego se transforma en todas las cosas y todas las cosas en fuego. En ambos procesos se pasa por los mismos estadios: "camino arriba" se convierte el fuego (por condensación) en agua y tierra; "camino abajo" se reducen (por rarificación) agua y tierra en fuego; y ambos caminos son igualmente largos. Cambio y recambio corren paralelos; la apariencia de una cosa relativamente duradera permanece los mismos instantes y tiene lugar en el mismo punto cuando se va "camino arriba" que cuando se vuelve "camino abajo". Las conceptuaciones meta-

[1] Por tanto, es comprensible que hayan existido físicos (cuyos nombres desconocemos) que considerasen como materia cósmica una substancia intermedia entre aire y agua o entre aire y fuego.

[2] En efecto, la circunstancia de que hayan designado a la sustancia cósmica con el nombre de *arjée* que, como es sabido, significa ora principio, ora poder, evidencia esta relación.

[3] Anaxímenes defendió con seguridad esta doctrina; Anaximandro, probablemente; en Heráclito y Empédocles reaparece.

[4] Para este problema tan controvertido (Ritter, Seydel, Zeller) son decisivas las siguientes citaciones: Arist., *Phys.* I. 4, 187 a 20 y Simplicio, *Phys.* (D) 33 r 154, 15 (después de Teofrasto); Compárese también la siguiente llamada.

[5] Simplicio, *Phys.*, D. 6 r. 24. 18 Diels, 2, 9.

fóricas de Heráclito envuelven el claro intento de explicar la sucesión de las transformaciones con arreglo a una ley objetiva. En un ritmo siempre repetido y al compás candencioso del tiempo se genera del fuego el universo para volver a nacer de éste, siempre flameante, un nuevo fénix.[6]

La mudanza incesante de todas las cosas no se opera en substancia alguna; sólo permanece al orden según el cual se realiza el doble proceso de transformación, esto es, la ley del cambio que da sentido y valor al universo. Cierto; la lucha de los opuestos trae consigo siempre algo nuevo; sin embargo, el nuevo ser corre el destino de todas las cosas: perece. El devenir de Heráclito no llega nunca al ser definitivo, como el ser de Parménides no toca jamás el acaecer empírico.

4. En efecto, la teoría del ser de los eleatas niega, con la pluralidad y variabilidad de la sustancia, también el devenir. Según su metafísica, el acontecer es inconcebible, imposible. Semejante metafísica no tolera física alguna. Así como al espacio, también al tiempo despoja Parménides de auténtica realidad *(allo parex tou eontos)*: para él no existe sino el ser indiferenciado y atemporal. Sin embargo, Parménides añade a la primera parte de su poesía didáctica, que habla del verdadero ser, una segunda, que trata de los problemas físicos; no obstante anuncia de antemano que aquí ya no se ocupa de la verdad en sí, sino de las "opiniones de los mortales".[7] Todas estas opiniones parten del falso supuesto de que al lado del ser existe el "no ser". El acontecer, la pluralidad y el movimiento de las cosas proviene de la acción recíproca de estos contrarios, que en sentido lato pueden designarse con los nombres de luz y obscuridad, calor y frío. De este modo se describe en poéticas imágenes una concepción del mundo, en la que el fuego transforma el espacio "vacío y tenebroso" en los incontables seres corporales: un tipo de concepción del mundo que recuerda, en parte, a Heráclito, en parte, a la doctrina astronómica de los pitagóricos. Una fuerza ígnea *(daimón)*, todopoderosa, partiendo del centro del universo, reúne con necesidad inexorable *(dikee)* y por obra del amor *(éroos)* los seres homogéneos entre sí. Los pensamientos que se toman y los que se refutan de las doctrinas precedentes aparecen en su conjunto, en abigarrada mezcla; toda esta descripción, en efecto, está animada por un soplo poético de extraordinaria fuerza plástica, pero carece, por dondequiera, de originalidad científica y de claridad conceptual.

5. Nociones más precisas y conceptos más aproximados para explicar el acontecer de las cosas singulares se encuentran en los filósofos posteriores, que, para tal objeto, fraccionan el ser absoluto de los eleatas en elementos (homeomerías, átomos). Todos, sin excepción, afirman que el devenir no es otra cosa que el movimiento de invariantes partículas corporales. Empédocles y Anaxágoras probablemente intentaron también, con este pensamiento, negar la existencia del espacio vacío: gracias al acentuado carácter de divisibilidad y movilidad que atribuyen a sus elementos materiales, por la mezcla y penetración recíproca de estas partículas es posible llenar el espacio vacío. El movimiento cósmico reside, por lo tanto, en el

[6] Son inconsistentes las ideas físicas y, sobre todo, las astronómicas, de Heráclito; el rendimiento metafísico es aquí más importante que el científico-natural. Lo mismo ocurre con su opositor Parménides.

[7] La exposición hipotética de cómo debería pensarse el mundo si existiera al lado del ser, el no ser, la pluralidad y el devenir, tuvo, por una parte, un propósito polémico y, por la otra, el de ayudar a los discípulos a comprender el mundo empírico.

desplazamiento de estos fragmentos substanciales, que se oprimen y desalojan recíprocamente. Cosas distantes entre sí no pueden afectarse hasta que las partículas de una invadan las partículas de la otra. Tanto más posible es esta acción cuanto más semejante son las formas espaciales de las emanaciones de un cuerpo con las de los poros de otro. Así lo refiere, por lo menos, Empédocles; sin embargo, también Anaxágoras admitió la idea de una divisibilidad infinita de las sustancias. Muy diversa y mucho más próxima a la interpretación de nuestro tiempo, es la imagen del acontecer de Leucipo. Los átomos que se encuentran en el espacio vacío se afectan mutuamente por presión y choque; su mezcla da origen a los pequeños y grandes cuerpos y a las masas de cuerpos, de donde, a su vez, se disgregan y esparcen por obra de impulsos externos de otras masas. En este cambio permanente de asociación y disociación de los átomos consiste todo devenir.

En los tres sistemas se admite que el movimiento cósmico se lleva a cabo en forma de torbellino, esto es, una especie de movimiento circular *(dínee)*. Según Empédocles, se produce este movimiento por la energía del amor y odio que actúa sobre los elementos; de acuerdo con Anaxágoras, se inicia por una materia racional orientada con arreglo a fines, para continuar después dentro de un riguroso mecanicismo; para Leucipo es siempre el resultado de un choque de múltiples átomos. El principio del mecanicismo aparece en Empédocles míticamente, en Anaxágoras se admite en parte; sólo Leucipo lo lleva a sus últimas consecuencias. Lo que impide a los dos primeros reconocer la mecánica de la naturaleza, es la intromisión de consideraciones éticas y religiosas en la esfera de la teoría explicativa: el primero quiere reducir lo bueno y lo malo a correspondientes fuerzas psíquicas (amor y odio) que ciertamente, no atribuye a sér alguno sino que relega al reino del mito; el otro cree explicar el orden del universo por un impulso inicial anímico pleno de sentido. Sin embargo, ambos se apartan de Leucipo con su interpretación teleológica sólo al referirse a la causa primera del torbellino; el curso posterior de los cambios en general y de cada acontecimiento en particular, se explican mecánicamente por impulso y choque de las partículas materiales puestas en movimiento una sola vez, por obra de causas finales. También procedieron consecuentemente al explicar por principios mecánicos el origen y las funciones de los organismos. Bien sabido es que Platón y Aristóteles reprochan esto a Anaxágoras,[8] y de Empédocles se refiere que enseñó que los animales se originaron aquí y allá, sin orden alguno, de caprichosas y grotescas figuras y que sólo se han conservado en el curso de los tiempos los aptos para la vida. El principio, pues, de la adaptación de la vida, que hoy juega tan importante papel en la biología darwiniana, ha sido ya claramente formulado aquí.

En los pensamientos hasta ahora desarrollados, se advierten notorias diferencias que vienen a separar a los tres investigadores respecto a sus teorías cosmogónicas. Para Empédocles y Leucipo la formación y disolución del mundo es un proceso incesante; para Anaxágoras, en cambio, único e irrepetible; entre los dos primeros, sin embargo, se nota otra diferencia: al paso

[8] Aristóteles, *Phys.* II 8, 198 b 29. También se atribuye a Anaximandro la idea de que los organismos se transforman adaptándose a las variadas situaciones externas: Plut., *Plac.* V. 19, 1 *(Dox.* D. 430, 15). Los más antiguos pensadores aceptaban la idea que el hombre desciende del reino animal: así, por ejemplo, Anaximandro. Compárese, Plut. *Strom.* fr. 2 Diels 2, 10.

que Empédocles enseña un retorno periódico del nacimiento y muerte del universo a lo Heráclito, el atomismo habla de una pluralidad incontable de universos que nacen y perecen sin ritmo alguno. Según la doctrina de Empédocles, los elementos pasan por cuatro estados diferentes: desde luego pueden encontrarse formando parte de una mezcla perfecta, que él llama *sfairos* [9] y donde impera sólo el amor con exclusión del odio; por infiltración del odio se va descomponiendo esta esfera cósmica homogénea en las cosas singulares hasta que los elementos quedan por completo aislados. En fin, el amor se da a la tarea de volver a reunirlos hasta lograr su plena purificación. Las cosas singulares no existen durante la mezcla perfecta; tampoco, cuando se encuentran los elementos por completo separados; en ambos casos se admite el eleatismo acósmico. El mundo de las cosas singulares surge únicamente cuando amor y odio pugnan por la asociación y disociación de las partículas materiales.

Cosa diversa en Leucipo. Sólo algunos de los átomos que deambulan desordenadamente por el universo chocan entre sí. Allí donde tienen lugar tales acumulaciones, se origina, conforme a la necesidad mecánica provocada por diferentes impulsos que ocasionan las diversas partículas, un movimiento circular que atrae hacia sí los átomos contiguos y los complejos de átomos u otras partículas volantes, a veces mundos enteros. De este modo el torbellino inicial se va agrandando con el tiempo. Todos estos fenómenos por otra parte, se realizan con arreglo a una necesidad mecánica *(anágkee)* provocada por diversos impulsos de los propios átomos. Además, cada uno de estos sistemas atómicos en movimiento se estructura por sí mismo: en la rotación del conjunto los átomos más finos y ligeros son arrojados a la periferia, los más pesados e inertes permanecen en el centro; de este modo las partículas iguales se encuentran en su camino pero no por inclinación o amor, sino por obra de la ley universal de la presión y del choque. Así surgen durante los distintos tiempos y lugares, dentro del espacio infinito, diversos mundos, cada uno de los cuales se mueve sin cesar obedeciendo el principio mecánico del universo hasta que por el choque con otro mundo, se destruye [10] o es arrastrado a la órbita de uno mayor. Es innegable la semejanza de esta doctrina con la ciencia natural de nuestro tiempo.

La interpretación teleológica de Anaxágoras, en cambio, niega que los mundos se originen en el decurso de los tiempos y en las diversas regiones del espacio. El espíritu ordenador que inicia el movimiento de los elementos ha construído solamente el mundo en que vivimos que, por cierto, es el más perfecto.[11] Anaxágoras describe, siguiendo a las poesías cosmogónicas, cómo al origen del mundo precedió un estado caótico donde los elementos yacían sin orden alguno: más tarde vino el *nous*, la substancia racional y los puso en movimiento. El torbellino comenzó en un punto, el polo de la comba celeste, y se extendió paulatinamente a todas las masas cósmicas separando y distribuyendo los elementos de tal suerte que pudieron emprender su vigoroso vuelo en forma simétrica y armoniosa. El motivo

[9] Seguramente sin apoyo en la idea de la esfera cósmica de los eleatas, a la que se asemeja tanto esta mezcla perfecta de todos los elementos de Empédocles.

[10] El sol y la luna fueron en otro tiempo mundos independientes, pero después fueron atraídos por un gran torbellino cuyo centro es la Tierra, según el aserto de los atomistas.

[11] Platón desarrolla este pensamiento en evidente relación con el antagonismo entre Anaxágoras y los atomistas *(Timeo,* 31).

teleológico de la doctrina de Anaxágoras nace de razones subjetivas: la admiración que experimenta por el orden maravilloso del cielo estrellado que se desplaza siempre por las mismas rutas cósmicas sin interrupción alguna. No es probable que esta primera cosmología teleológica se haya aplicado al reino de los seres orgánicos y a los hechos de la naturaleza útiles al hombre: su mirada está suspendida de la belleza del universo; las opiniones de Anaxágoras conocidas por la tradición acerca de las cosas terrestres, de los organismos y del hombre, se mantienen, por entero, en los marcos de la interpretación mecanicista de sus contemporáneos. Incluso lo que se ha dicho de la existencia de la vida en otros cuerpos celestes, parece que proviene más bien del círculo de los atomistas.

6. Aunque Anaxágoras ve en el *nous* el principio de animación de los seres y piensa que las partículas de esta substancia se mezclan en mayor o menor medida con los cuerpos orgánicos, el punto de gravedad de este concepto reposa en la idea originaria del orden cósmico; el otro aspecto, el momento de la vivificación anímica, se encuentra enérgicamente acentuado más bien en la reelaboración que emprende Diógenes de Apolonia del *nous* anaxagórico, al ligarlo con el principio hilozoístico de Anaxímenes. Concibe, en efecto, al aire a modo de *arjée,* pero lo equipa con las notas del *nous,* de la omnisapiencia y de la fuerza ordenadora; llama a este "hálito racional" *pneuma* y advierte que es el principio vital no sólo del universo sino también del hombre y de los otros organismos. Una rica información psicológica le permite usar de este pensamiento para comprender la estructura y funciones del cuerpo humano. La teleología se convierte de este modo en método casi privativo de investigación del mundo orgánico. Sólo más tarde, cuando se puso en contacto la teleología organológica con la astronómica, pudo vencer la filosofía clásica de los griegos el originario predominio del mecanicismo.

7. Todas estas doctrinas presuponen la existencia del movimiento como algo evidente de suyo. Aún más: suponen que las variaciones cualitativas de las cosas singulares son el resultado de cambios de lugar de los elementos, ora en el espacio vacío, ora en un espacio pleno de partículas materiales. De ahí que la oposición de la escuela eleática con estas doctrinas se dirija, ante todo, al concepto del movimiento; y trate de poner de manifiesto Zenón que no es pertinente aceptar, sin más, este concepto, ya que, por las incontables contradicciones que encierra, es absurdo elevarlo a principio de explicación.

Entre las más celebradas pruebas de Zenón acerca de la imposibilidad del movimiento,[12] la más inconsistente es aquella que parte de la relatividad del espacio recorrido: el espacio recorrido por un móvil varía si se determina por diferentes observadores que se encuentren también en movimiento pero en distintos sentidos y a diversas velocidades, o si se mide desde un vehículo en reposo o en movimiento. Menos endebles y, por largo tiempo no superados, son los otros tres argumentos, que operan con la divisibilidad del espacio recorrido y del tiempo que dura el movimiento, en infinitas partes e infinitamente pequeñas, pero discretas, esto es, discontinuas. El primero se refiere a la imposibilidad de recorrer un espacio determinado: la prueba se funda en la divisibilidad

[12] ARIST., *Phys.* VI 9, 239 b 9. Compárese R. SALINGER, Archivos para la Historia de la Filosofía. XIX (1908) pp. 99 ss.

infinita de una línea, pues es preciso antes de llegar a cada una de sus partes, pasar por un número infinito de puntos, lo que impide comenzar de hecho el movimiento mismo. Parece diferir algo el mismo pensamiento en la segunda prueba enderezada a corroborar la imposibilidad de que un móvil alcance a otro: en efecto, puesto que el perseguidor a cada momento tiene que llegar al punto que va abandonando el perseguido, no es posible que este último sea alcanzado por el primero, aunque el trecho que los separe se reduzca progresivamente (Aquiles y la tortuga). La tercera prueba se refiere a la divisibilidad infinita del tiempo durante el cual tiene lugar el movimiento: un cuerpo que se mueve ocupa, a cada momento infinitamente pequeño, un punto de su trayectoria; su espacio recorrido es igual a cero en ese instante; pero no es posible obtener dimensión alguna real de la suma de muchos ceros (la flecha en reposo). En todos los casos se trata de la imposibilidad de derivar las dimensiones espaciales y temporales de partes discretas.

Al lado de las aporías del espacio y de la pluralidad ofrecen las argumentaciones de Zenón el más vigoroso y certero de los sistemas en contra de las doctrinas mecanicistas, especialmente de la del atomismo: semejante refutación, por otra parte, quiere ser la contraprueba de la veracidad del concepto eleático del ser.

8. El intento de la doctrina pitagórica de los números, de reducir a fórmulas matemáticas la realidad empírica, es claro signo de influencia eleática: al concebir, empero, a esta última como una imitación o copia de aquéllas, se atribuye a las cosas singulares y al fenómeno del devenir que en ellas se efectúa, cierta realidad, bien que derivada y secundaria. Sin embargo, tanto menos pudieron eludir los problemas físicos y cosmológicos, cuanto más abrieron las puertas de la filosofía a los deslumbrantes resultados de sus investigaciones astronómicas. Conocieron la forma esférica de la tierra y de los demás cuerpos celestes, y advirtieron que el movimiento de aquélla produce la sucesión del día y de la noche. Desde luego imaginaron este movimiento como un desplazamiento en torno a un fuego central, al que la esfera terrestre siempre presenta el mismo lado desconocido por nosotros:[13] en cambio, aceptaron que alrededor del fuego central giran en círculos concéntricos, más allá de la órbita terrestre, la luna, el sol, los planetas y el cielo de las estrellas fijas. Pero acabaron por inmiscuir en este sistema aquel dualismo metafísico que habían estatuído entre lo perfecto y lo imperfecto, al considerar al mundo celeste, a causa de la sublime simetría de sus movimientos, el reino de la perfección; y al mundo "sublunar", el de la imperfección, debido al desorden que impera en él.

Semejante interpretación se desenvuelve paralelamente a la de Anaxágoras y acaba, si bien en forma diversa, por mezclar investigaciones teoréticas con apreciaciones valorativas. De la mano de sus nociones astronómicas se ha elevado el espíritu griego al pensamiento de un orden legal de la naturaleza. Anaxágoras infiere de allí la existencia de un principio ordenador, el pitagorismo encuentra en el firmamento la divina quietud de la permanencia simétrica de que carece el mundo terrestre. Las viejas representaciones religiosas

13 Ya en la época de Platón fué emitida por los más recientes pitagóricos (Ecfanto. Hicetas de Siracusa) la hipótesis de un fuego central; la Tierra provista de un movimiento de rotación ocuparía el centro del universo. Con esta hipótesis también se ponía en relación el reposo de las estrellas fijas.

gozan ahora del más diverso éxito que la ciencia griega les concede: lo permanente que ésta buscaba en el cambio del devenir se le ofrece, ahora, en magnas y sencillas relaciones, en el vuelo eternamente simétrico de los astros. Aun se oculta a su mirada este ritmo uniforme, en el mundo terrestre, el imperio de las incontables alteraciones, de los movimientos encontrados: la vida terrestre es la región de lo imperfecto e inferior, la realidad que carece de aquel orden permanente. En cierto sentido puede considerarse esto, para la época subsiguiente, como el resultado final del primer período de la filosofía griega.

Qué pensaron los pitagóricos respecto al problema de una sucesión periódica de nacimientos y destrucciones de universos, no se sabe a punto cierto. La idea de la coexistencia de una pluralidad de mundos no era compatible con su sistema. En la doctrina de la formación del mundo y en sus nociones físicas, conceden tal importancia al fuego, que no es erróneo colocarlos en inmediata relación con Heráclito. Aristóteles mismo llega a poner dentro de los prosélitos de Heráclito a un contemporáneo de Filolao, Hippasos de Metapontos (*Met.* I, 3).

Que añadan a los cuatro elementos de Empédocles uno más, el éter, del que está formada la comba celeste, se explica por la separación que hacían entre cielo y tierra. Si derivaron los elementos de una sustancia común y cómo, es difícil de averiguar: parece ser que relativamente a este problema estuvieron en boga diversas doctrinas dentro de la escuela; el propio Aristóteles ya no las especifica.

6. Los conceptos del conocer

M. Schneidewin, *Über die Keime erkenntnistheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern* (Los gérmenes de los filosofemas éticos y epistemológicos en los presocráticos), Philos. Montashefte II, (1869), p. 257, 345, 429.

P. Muenz, *Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie* (Los gérmenes de la teoría del conocimiento en el período presofístico de la filosofía griega), Viena, 1800.

A. Baumann, *Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen* (Formas de argumentar en los filósofos presocráticos), Würzburg, 1906.

La pregunta acerca de lo que sean propiamente las cosas, contenida ya en el concepto milésico de la *arjée,* significa una conmoción de la manera habitual, ingenua y primitiva de representarse el mundo, poco importa que de esto no se tenga, desde luego, clara conciencia; el interrogante, en efecto, pone al descubierto que las representaciones populares ya no satisfacen a las del pensamiento y que éste busca ahora la verdad más allá de aquéllas. Tales representaciones se han obtenido directamente de la percepción sensible y de su elaboración asociativa y arbitraria; de generación a generación se han propagado, fijándose y petrificándose en sus fórmulas por obra del lenguaje. Cuando el pensamiento humano la supera —y en esto reside, al fin de cuentas, el hecho científico—, lo hace por las necesidades lógicas que se le imponen en su faena explicativa de lo dado. Su filosofar nace, pues —aunque no da cuenta, por lo pronto, de ello—, de una incompatibilidad entre experiencia y pensamiento: lo que se da en forma inmediata a su representación parece ser insuficiente a las exigencias del intelecto. Por poco que advierta el ingenuo filosofar éste su interno sentido, no se excluye la posibilidad de que con el tiempo venga a polarizar su atención en esta heterogénea fuente de las representaciones en lucha.

1. Las primeras observaciones que los filósofos griegos habían hecho en torno al conocimiento humano, se refieren a la oposición entre experiencia y pensamiento. Cuanto más se alejaron las teorías explicativas formuladas por las ciencias del cúmulo de las representaciones cotidianas, tanto más llegaron sus autores a la convicción de que lo nuevo poseía su fundamento en algo diverso al de la creencia habitual. Aun, ciertamente, no tenían mucho qué decir sobre el particular; oponían la "verdad" a la opinión *(doxa)*, y a menudo se afirmaba que sólo la propia doctrina era verdadera; las otras, falsas. Unicamente estaban seguros de que su doctrina era fruto del pensamiento, al paso que los demás hombres, sobre cuya capacidad intelectual se expresaron con gran desprecio los más antiguos filósofos, permanecían prisioneros en la apariencia de los sentidos. Sólo el pensar *(fronein, noein, lógos)* descubre la verdad, los sentidos suministran mentira y engaño. El valor del pensamiento se exagera en extremo: no sólo se ve en éste la única fuente de la verdad; incluso se declara que sus adquisiciones pueden ser paradójicas a los sentidos.

Es curioso observar que el mismo aserto trata de justificarse en forma directamente opuesta por dos pensadores, Heráclito y Parménides, tan próximos en el tiempo. Aquél ve el engaño de los sentidos y el error de las gentes en que la percepción burla al hombre con la falsa apariencia de cosas invariantes; el Eleata, en cambio, combate los sentidos porque tratan de persuadirnos de que existen movimiento y cambio, devenir y perecer, variedad y multiplicidad. Precisamente la doble forma en que aparece semejante afirmación revela que no es el resultado de una pesquisa empírica, sino la expresión de una exigencia.

De ahí que encuadre tal aserto en las concepciones del mundo de los dos grandes metafísicos en muy diversa manera. Fácil es comprender, conforme a la doctrina de Heráclito, que la corriente de la realidad, el infatigable devenir de los hechos particulares, no excluyen la posibilidad, ni con mucho, de falsas representaciones; su intento de explicar la aparente permanencia de las cosas por la confluencia *(enantiotropía)* de dos fuerzas opuestas sólo atenúa la posibilidad del error. En cambio, no se concibe dónde pueda buscarse el engaño y yerro en la esfera cósmica de Parménides, simétrica y homogénea, que es, a la vez, el adecuado pensamiento del universo: la falsa representación se genera de las cosas singulares y sus cambiantes manifestaciones, esto es, en el reino de la apariencia y del no-ser. En la literatura que se conserva, empero, no asoma el más insignificante indicio de que este ingenuo pensamiento,[1] que, de hecho, aniquila todo eleatismo, haya sido tomado en serio por los investigadores de aquella época. En todo caso se tranquilizaban los eleatas con la afirmación de que, por lo menos, la variación y mudanza es ilusión y espejismo de los sentidos.

Respecto a la doctrina de los caracteres cualitativos de las cosas singulares, niegan ingenuamente los discípulos del Eleata, como su maestro, aquello que no pueden explicar. Empédocles, por lo menos, sostenía que las cosas eran mezclas de los elementos; pero no resolvió el problema que de allí se deriva, a saber, cómo es posible comprender las cualidades peculiares de los fenómenos partiendo de la combinación de las propiedades de los elementos y, en la medida en que la tradición nos informa, ni siquiera se lo propuso; tal vez afirmó con

1 Por vez primera lo exhibe PLATÓN, *El sofista* 237 a.

Parménides que toda suerte de cualidades específicas son mera ilusión de los sentidos. También es probable que el viejo atomismo de Leucipo haya llegado a la misma convicción. Puesto que las cosas singulares se componen de átomos y lo verdaderamente real de éstos es su forma, disposición y movimiento, las otras propiedades no constituyen sino un engaño de los sentidos.[2]

Quizás todas estas dificultades han empujado a Anaxágoras a reconocer la invariabilidad de las cualidades y el incontable número de elementos. Pero a él se le presentaba la dificultad opuesta: si todo está contenido en todo, ¿cómo es posible que cada cosa singular aparezca con una de estas cualidades? En parte, explicó esto diciendo que muchos elementos constitutivos de las cosas no son perceptibles dada su pequeñez y que, por tanto, sólo el pensamiento nos puede informar sobre las verdaderas propiedades de los seres;[3] también es probable que haya compartido el pensamiento, involucrado ya en el *ápeiron* de Anaximandro, a saber, que una mezcla perfecta de cualidades determinadas produce algo indiferenciado. De este modo caracterizó la mezcla primitiva de todas las cosas, de la que se ha originado el universo, como algo, por completo, exento de cualidades;[4] un pensamiento que le ha permitido, además, hacer ver que los cuatro elementos de Empédocles no son propiamente substancias, sino mezclas.[5]

El común racionalismo de los presofistas, adquiere en el seno de la filosofía pitagórica una forma peculiar. Para ella el conocimiento es determinación matemática. Si esto, por una parte, implica estrechez metódica; por otra, significa un extraordinario progreso; pues se llega a caracterizar, por vez primera, de modo positivo, la función privativa del pensamiento frente a la de la percepción. Sólo por medio del número, enseña Filolao,[6] es posible conocer la esencia de las cosas; en otras palabras, nos formamos un concepto de ellas en la medida en que descubrimos su determinación matemática. Así lo habían aprendido en la música y en la astronomía y así lo exigían y buscaban en todos los demás territorios. Pero cuando advirtieron que esta exigencia sólo podía ser satisfecha plenamente en el mundo perfecto de las constelaciones, sacaron la conclusión de que la ciencia sólo tiene que abarcar el reino del orden y de la perfección *(sofía)*, y de que, para el reino de lo imperfecto, del cambio desacompasado, esto es, para la Tierra, sólo puede hablarse de un arte empírico *(aretée)*.[7]

Otra caracterización positiva del pensar, de que habían echado mano los filósofos precedentes sin indicación precisa, alborea en las argumentaciones de Zenón: la legalidad lógica. El arma que usa en todas sus embestidas contra la existencia de la pluralidad y del movimiento, no

2 Es muy improbable que esta solución al problema, echando mano de la subjetividad de las cualidades sensoriales que se encuentra en Demócrito (compárese más adelante el parágrafo 10, 3), haya sido ya sustentada por Leucipo antes que el propio Protágoras, a quien habitualmente se le atribuye.

3 SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 90 ss.

4 SIMPLICIO, *Phys.* 157, 9 DIELS 46 B 4. Este lugar también puede hacer luz acerca del sentido que Anaximandro ha dado al *ápeiron* como *aóristos*. Compárese renglones arriba el parágrafo 4, 2.

5 ARISTÓTELES, *De Gen. et. Corr.* I, 1, 314 a 24.

6 Stob. Ecl. I, 21 DIELS 32 B 4.

7 Stob. Ecl. I, 488.

es otra que el principio de contradicción, aún no advertido con rigor abstracto: el supuesto de que no es real aquello de lo que puede afirmarse o negarse lo mismo. La concepción del mundo de los eleatas, paradójica en grado superlativo, obligó más a sus partidarios que a otros a la polémica; de este virtuosismo de la contradicción alcanzado por la escuela, brindan las noticias sobre la obra de Zenón, al parecer, dividida en capítulos y lógicamente ordenada, un honroso testimonio. De todos modos no ha conducido esta técnica formal, que privó en los círculos eleáticos, al descubrimiento abstracto de las leyes lógicas, si nos atenemos a la tradición.[8]

2. La reiterada oposición entre pensar y percibir proviene del postulado de una valoración teorético-cognoscitiva: Las doctrinas psicológicas, en cambio, que sobre el origen y proceso del conocer construyen los mismos filósofos, sucumben de continuo a visibles confusiones; lo que viene a obscurecer, en cierto modo, aquella importante oposición. No obstante que el filosofar volvió su mirada en un principio, fundamentalmente, al mundo externo, la actividad anímica del hombre también ha reclamado su atención. Esto se explica porque, al fin y al cabo, la psique y sus procesos tuvieron que ser considerados como manifestación y producto del universo entero. En efecto, el alma y su actividad quedan incorporadas en el acontecer universal; son para estos pensadores una de tantas cosas del cosmos; y puesto que aún piensan como algo material el principio explicativo de la naturaleza, fundan, sea dicho con todo rigor, una psicología materialista.[9]

El alma es ante todo fuerza motriz: para Tales los magnetos y, en general, el mundo entero está provisto de almas, esto es, "dioses". La esencia del alma individual se identifica desde luego con aquello que se ha elevado a la categoría de principio motor de la realidad entera: Anaxímenes la encuentra en el aire; Heráclito y Parménides, en el fuego; Leucipo también la ve en los átomos ígneos;[10] Anaxágoras, en fin, en la materia racional propulsora del mundo *(nous)*. Allí donde falta un principio corporal semoviente, como ocurre en Empédocles, se llama alma a la mezcla que circunda al organismo, a saber, la sangre. Diógenes de Apolonia halla la esencia del alma en el aire mezclado con sangre.[11] Los pitagóricos tampoco identifican directamente el alma con el *hén*, su principio motor del universo, ni con

[8] Compárese E. Hoffmann, *El origen histórico del principio de contradicción* (Anuarios XLIX, 1923) y S. Ranulf, *El principio eleático de la contradicción* (Copenhague, 1924).

[9] Al lado de estas determinaciones del alma, íntimamente relacionadas a sus doctrinas filosóficas, pone la tradición en boca de algunos de estos pensadores (Heráclito, Parménides, Empédocles y los pitagóricos) otras interpretaciones que no sólo se apartan de ellas, sino que, a veces, las contradicen. Ver en el cuerpo la cárcel del alma *(Sooma* igual a *seema)*, inmortalidad personal, penitencia después de la muerte, transmigración del espíritu: he ahí representaciones que se han atribuído a los filósofos por su supuesta relación con los misterios y que se han conservado como doctrinas religiosas en evidente desacuerdo con su producción científica. Hay que mantenerse a distancia de tales opiniones, ya que en esta fase del pensamiento griego eran extrañas a la ciencia: sólo los pitagóricos (y tal vez Empédocles) en cierto modo pusieron en relación teología y filosofía; es Platón quien más tarde lleva a sus últimas consecuencias este vínculo.

[10] De modo semejante ven algunos pitagóricos almas en los átomos solares dispersos por el aire.

[11] Puesto que él, en relación con esto, distingue entre sangre venenosa y sangre arterial, a todas luces, con su pneuma quiere designar lo que hoy entiende la química por oxígeno.

alguna de sus partes; en vez de eso enseñan muchos de ellos, que el alma es un número. Para los fisiólogos posteriores y, probablemente, para ciertos pitagóricos, el alma se convierte en una mezcla *(krasis)* de las materias de que se compone el cuerpo; pero téngase bien presente que bajo ella entendieron el mecanismo vital de todas las partes del organismo, no obstante que usaron algunos el nombre de armonía para designarla.[12]

De las propiedades que hoy atribuímos a lo "anímico" han polarizado su atención los filósofos de aquel entonces, exclusivamente, en torno a la capacidad representativa, cognoscitiva.[13] El motivo parece radicar en el interés teorético que embargaba su meditación y del que no podía constituir excepción alguna esta fuerza motriz que abandona al cuerpo llegada la muerte. Sólo ocasionalmente se habla del sentimiento y de la voluntad.[14] Siendo el alma individual, a título de fuerza motriz, una parte de la fuerza que impulsa al universo entero, el saber individual no puede ser otra cosa que una parte del saber universal.[15] Del modo más claro se advierte esto en Heráclito y Anaxágoras: cada individuo no posee más ni menos saber que el que ha recibido de la razón universal (el fuego en Heráclito,[16] el *nous* en Anaxágoras). Incluso a Leucipo y a Diógenes de Apolonia no son ajenos estos pensamientos.

Heráclito, sin embargo, se aparta paulatinamente de semejante interpretación física del conocer, que Anaxágoras había extremado hasta su concepción puramente cuantitativa. Esto significa que el Efesio vuelve al postulado epistemológico. La razón cósmica, de la que el hombre participa al conocer, es siempre y en todo lugar idéntica a sí misma; el lógos de Heráclito [17] y el *nous* de Anaxágoras se distribuyen por el universo entero a modo de una fuerza semoviente y homogénea. Saber, por lo tanto, significa percatarse de lo general; es la ley y el orden a que se tiene que someter cada uno de los hombres. En el sueño, en la opinión subjetiva, el individuo posee su propio mundo: el saber, en cambio, es común a todos *(xynón)*. Gracias a este carácter de la ley universal la noción de saber toma un sentido regulativo,[18] y la sumisión al orden cósmico, a esta ley universal, aparece como un deber no sólo intelectual, sí que también político, moral y religioso.[19]

[12] Según Platón, *Fedro* 85 E s., donde se interpreta esta opinión como materialista. Compárese W. Windelband, *Strassburger Festschrift*, 1901.

[13] El *nous* de Anaxágoras se identifica con el saber, el aire en Diógenes de Apolonia es un cuerpo eterno, mucho más sapiente, poderoso y grande, el ser de Parménides es al mismo tiempo *noein*, etc. Sólo en Empédocles *philotées* y *neikos* son impulsos míticamente hipostasiados; pero no tienen nada que ver con su doctrina psicológica.

[14] Eso depende que en este período ni siquiera se puede hablar de barruntos de filosofía moral. Las ideas de carácter moralizador o admonitorio no pueden ser consideradas como los orígenes de la ética filosófica. Sobre la única excepción, compárese adelante la nota 19.

[15] Platón ha usado por vez primera o tal vez antes que él Filolao la expresión "alma cósmica". Véase el dudoso fragmento Diels, 32 B 21. La representación se encuentra en Anaxímenes, Heráclito y Anaxágoras y sin duda alguna asimismo en los pitagóricos.

[16] De ahí la conseja paradójica de que el alma más seca es la más sabia, y la admonición de que hay que proteger el alma de lo húmedo.

[17] Compárese para esto y lo que sigue, H. Heinze, *La teoría del lógos en la filosofía de los griegos* (Oldenburg, 1872), y sobre todo Ernst Hoffmann, *Lengua y lógica arcaica* (Tubinga, 1925). An. Aall, *Historia de la idea del lógos en la filosofía griega* (Leipzig, 1894).

[18] Diels, 12 B 2.

[19] Este es el único concepto en la evolución de la filosofía presofística que puede

3. Si ahora preguntamos cómo se explica, partiendo de estas ideas, la adquisición del "saber" por cada uno de los hombres, oiremos la siguiente respuesta de Heráclito y sus discípulos: "por la puerta de los sentidos". En el hombre despierto afluye la razón cósmica a través de los sentidos abiertos (la vista y el oído son aquí naturalmente, en lo fundamental, los tomados en cuenta),[20] y, por ello, el hombre conoce, si bien sólo cuando existe en el hombre tanta "razón" o "alma" que vaya al encuentro de la que llega cabalgando en el movimiento externo,[21] pero el conocer consiste en esta acción recíproca entre la razón externa y la interna.

Heráclito tampoco establece d i f e r e n c i a p s i c o l ó g i c a alguna entre percibir y pensar, no obstante que epistemológicamente opone el pensamiento a la percepción; menos aún puede hacerlo[22] Parménides.[23] Este más bien subraya la dependencia en que se encuentra el pensamiento del hombre individual respecto de las relaciones meramente corporales; la naturaleza de las mezclas de los elementos condicionan en cada caso el pensar de los hombres; lo que viene a confirmar, por otra parte, la identidad de las funciones corporales e intelectuales por él defendida.[24] Con más claridad aún, rechaza Empédocles[25] la diferencia psicológica entre pensar y percibir, cuando hace ver que toda variación corporal trae consigo una variación racional y que la capacidad intelectual del hombre es un producto de la peculiar mezcla de su sangre.

Ambos pensadores no titubean en evidenciar su interpretación echando mano de hipótesis fisiológicas. Parménides enseñó en su física hipotética que lo semejante percibe lo semejante, lo caliente en el mundo externo lo caliente en el hombre; incluso lo helado del mundo circundante, lo helado de un cadáver, y Empédocles llegó hasta afirmar, aprovechando su doctrina de las emanaciones y de los poros de los sentidos, según la cual cada

significar el intento de encontrar un principio de valoración moral. Si Heráclito con esta sumisión a la ley alude a una exigencia general de toda suerte de deberes morales o simplemente la vislumbra, en cada caso es preciso reconocer que la idea se desprende del pensamiento básico de su metafísica, según el cual esta ley no representa otra cosa que el ritmo permanente del acontecer, y que en este sentido encuentra su bello postulado de que todas las prescripciones humanas tienen que nutrirse en la ley divina y única (Fragm. D. 114). Sin embargo, ya antes se ha indicado (parágrafo 4, 4) que no distingue aún el Efesio en aquel concepto del orden cósmico los diversos motivos que implica (físicos, éticos, etc.) y que, por lo tanto, no desgaja aún la investigación propiamente ética de la metafísica. Lo mismo vale de los pitagóricos cuando designan el concepto del orden con el nombre de armonía y acaban por identificarla con la virtud (ya intentado por el propio Heráclito). Ciertamente también llaman armonía el alma, la salud y otras muchas cosas.

20 Al lado de ellos también el olor (Empédocles) y el sabor (Anaxágoras). Los atomistas, sobre todo Demócrito, han subrayado la importancia del tacto.

21 Aristóteles, *De An.* I, 405 a 27.

22 También se reseña que Alcmeón, el médico pitagórico, ha visto en la conciencia o el pensamiento *(hoti, monos xunieesi)* el carácter distintivo de lo humano (Teofrasto, *De Sens.* 25). Pero aquí no se encuentra ninguna determinación precisa a no ser que se quiera interpretar el vocablo de modo análogo al *koinón aistheeteerion* aristotélico. Lo que sí parece confirmarse es que en el círculo de los pitagóricos y en el de los médicos, próximo a ellos, se trata ya de localizar la actividad psíquica en algunas partes del cuerpo: el pensar, en el cerebro; la percepción, en los órganos sensoriales y en el corazón; en este último, asimismo los estados afectivos, etc. En esto, tal vez, se ha inspirado Diógenes de Apolonia y después de él, Demócrito, para bosquejar una psicología fisiológica.

23 Teofrasto, *De Sens.* 3 s.

24 Diels, 18 B. 16 (214).

25 Arist. *De An.* I, 2, 404 b 13, II, 3, 427 a 21.

órgano sólo puede ser afectado por aquella partícula cuyos efluvios se acoplan a sus poros, que cada elemento de nuestro cuerpo capta igual elemento del mundo externo; esto es, explicó la energía específica de los órganos sensoriales por la relación de semejanza que pueda existir entre su forma periférica y la de sus objetos de conocimiento. Además, a los hechos psicofisiológicos de ver, oír y oler aplica su doctrina, haciendo gala, no pocas veces, de finas observaciones.[26]

Anaxágoras rechaza la opinión —no sabemos por qué motivos[27]— de que lo semejante concibe lo semejante. Para él, en cambio, sólo el contrario percibe[28] a su contrario, el calor en el cuerpo humano al frío en el mundo externo, etc.: en todo caso, también su doctrina es un testimonio de que e s t o s r a c i o n a l i s t a s m e t a f í s i c o s h a n d e f e n d i d o, e n s u p s i c o l o g í a, p o r i g u a l, u n g r o s e r o s e n s u a l i s m o.

26 Teofrasto, *De Sens.* 7.

27 Tal vez sea una reminiscencia de Heráclito que explicaba la percepción a modo de una *enantiotropía* (confluencia de movimientos) y que veía en la oposición el principio de todo devenir.

28 Teofrasto, *De Sens.* 27 ss. Es interesante que haya sacado la conclusión Anaxágoras de que toda percepción se da con un displacer *(lijpee)* *(ibid.* 29).

Capítulo Segundo

EL PERIODO ANTROPOLOGICO

G. Grote, *History of Greece* VIII (Londres, 1850), pp. 474-544.
C. F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (Historia y sistema de la filosofía platónica), I. (Heidelberg, 1939), pp. 179-231.
Blass, *Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias* (La elocuencia ática de Gorgias a Lisias), Leipzig, 1868.
H. Koechly, *Sokrates und sein Volk* (Sócrates y su pueblo), 1885 en "Conferencias y Discursos Académicos" I (Zurich, 1859), pp. 219 ss.
H. Siebeck, *Über Sokrates' Verhältnis zur Sophistik* (Sócrates y su relación con la sofística) en "Investigaciones sobre la filosofía griega", 1873, 2ª Edición Friburgo, 1. B. 1888).
W. Windelband, Sócrates en "Preludios" (6ª edición, 1919).
H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (Sócrates, su obra y su situación histórica), 1913.

El desarrollo ulterior de la ciencia griega está determinado por el formidable impulso espiritual de la vida que experimentó la nación después de los victoriosos éxitos de las guerras pérsicas: hasta aquel momento la ciencia había permanecido recluída en el seno de asociaciones particulares; desde ahora se lanza sin reticencias al movedizo terreno de la vida pública, sobrecargado de pasiones.

Los círculos en los que solía cultivarse la investigación científica, se habían ido dilatando de generación en generación; las doctrinas, expuestas al principio en el estrecho recinto de asociaciones privadas, comenzaban a difundirse por la conciencia popular. Ya los poetas (Eurípides, Epicarmo) traducían a su lenguaje conceptos y opiniones científicos, y de los resultados de la ciencia natural se sacaban aplicaciones prácticas (Hipodamo y su arte de construir). Incluso la medicina, que hasta entonces había sido tradicionalmente un arte, se saturaba de teorías etiológicas por su contacto con la filosofía natural de la época y con los conocimientos e hipótesis de la investigación fisiológica, que cada vez ocupaba más amplio espacio en los sistemas de la ciencia.[1] Fue necesaria, en efecto, la influencia reformadora de Hipócrates para reducir a su justa medida esta tendencia y dar al arte médico su antiguo carácter, en oposición a la doctrina científica.[2]

A esto hay que agregar que el pueblo griego, por decisivos acontecimientos internos y externos, llegaba a la madurez de su vida: perdía la fe

1 Esta reforma de la medicina comenzó, como ya se ha indicado, con los médicos muy próximos al pitagorismo, sobre todo Alcmeón. Acerca del falso escrito de Hipócrates que se conoce con el nombre de *peri diaitees,* compárese H. Siebeck, *Historia de la psicología,* I, 1, pp. 94 ss.

2 Compárese especialmente sus escritos *perí arjaíees* y *perí diaítees oxéoon.* Acerca de las relaciones de Sócrates con la medicina empírica, compárese, H. Nohl, *Sokrates und die Ethik,* 1916.

en lo tradicional y comenzaba a descubrir el valor del saber para la actividad práctica. Exigía de la ciencia, que hasta entonces había sido tan sólo el apacible juego del saber por el saber mismo, la solución de los problemas que lo agitaban: reclamaba de ella consejo y remedio para vencer la duda que amenazó destruir el apogeo creciente de su propia cultura. Y mientras que en la febril competencia de fuerzas espirituales que traía consigo esta extraordinaria época de la historia universal, se abría paso por doquier la opinión de que el sabio es el más apto, el más solicitado y el que obtiene mayor éxito en la vida; mientras que en todas las esferas de la actividad práctica triunfaba en lugar de la vieja costumbre el fructífero descubrimiento de la propia reflexión y del propio juicio —se despertó en la masa del pueblo un impulso incontenible de apropiarse los frutos de la ciencia. Sobre todo, la tradición familiar, la costumbre y las prestancias personales del carácter y de la honestidad ya no fueron suficientes para alcanzar la posición política buscada. Lo heterogéneo y difícil de los problemas, así como la capacidad intelectual de aquéllos con los que y sobre los que se tenía que actuar, hacían imprescindible una preparación teórica para la carrera política. En ningún sitio fue poderoso este movimiento como en Atenas, la capital de Grecia en aquel entonces. Esta fue la circunstancia de que aquí haya encontrado su más alto desarrollo este afán.

A la demanda siguió la oferta. De las viejas escuelas de los filósofos surgen los profesionales de la ciencia, los sofistas *(sofistai)*, a la vida pública y enseñan al pueblo lo que ellos han aprendido de otros o han descubierto por su propio esfuerzo. Unas veces, lo hacen por el nobilísimo impulso de cultivar a sus conciudadanos, pero otras, convierten su actividad en negocio.[3] De todas partes de Grecia afluyen los profesionales de las más diversas escuelas a Atenas para exponer sus doctrinas y obtener de ellas, aquí, como en ciudades menos importantes, fama y riqueza.

En breve tiempo experimentan un cambio radical no sólo las relaciones sociales de la ciencia, sino también su íntima estructura, su finalidad y tarea. Se convirtió en fuerza social, en hecho regulativo de la acción política (Pericles); pero, por ello mismo, pasa a depender de las exigencias de la vida práctica, y, sobre todo, de la vida política.

Pues la forma democrática del Estado exigía del político, en primera línea, aptitud para hablar en público, de ahí que se buscase a los sofistas de preferencia para recibir instrucción oratoria y que más y más se acentuara la importancia de esta finalidad. Los hombres de ciencia se convirtieron en maestros de elocuencia.

Así perdieron de vista el objetivo teorético de la investigación que la ciencia natural había tenido en sus orígenes muy en cuenta: se limitaron a exponer desde luego las viejas doctrinas del modo más atractivo y elegante. Pero pronto se alejaron de esta rutina; es entonces cuando su atención vuelve la mirada a aquellas fuerzas del alma que aprovecha el hombre de Estado para sus fines sociales: el pensar y querer humanos; averiguar cómo se originan las representaciones y las decisiones de la voluntad, cómo luchan entre sí para desplazarse en el torrente de las vivencias y cómo, en fin, hacen valer sus propios derechos unas contra otras: he ahí la

[3] Compárese el *Protágoras* de Platón, 316 d.

serie de problemas que inauguran los sofistas. De este modo la ciencia griega toma esencialmente una dirección antropológica o subjetiva poniendo en el primer plano de su tarea su significación práctica.[4]

La propia investigación naturalista había preparado este viraje abandonando en parte, después de su inicial y creadora evolución, los temas generales de la cosmología, para caer en una serie de problemas de carácter especial. Al contemplar ahora los sofistas la incontenible variedad de las voliciones y representaciones humanas, al enseñar ahora los profesores de la elocuencia el arte de persuadir y los medios más adecuados para llevar a la victoria la opinión interesada y la explicación admitida, surge ante sus ojos el importante problema de averiguar si, en general, a cada una de estas explicaciones y opiniones en pugna compete la razón y la justicia. ¿Hay algo universalmente válido?: he ahí el tema capital del período antropológico de la filosofía griega o del Iluminismo griego.

Pues es el problema de la época, —de una época en que se conmueve la fe religiosa y las viejas costumbres, en que se pierde el respeto de la autoridad y en que todo parece confluir a la más aguda de las anarquías. Muy pronto se manifestó esta ruptura del espíritu griego en los conflictos de la guerra del Peloponeso y con el derrumbe de la hegemonía ateniense sufrió un fuerte colapso el florecimiento de la cultura griega.

La filosofía acrecentó decisivamente, desde luego, los peligros de esta situación. Cierto: las investigaciones de los sofistas, en su afán retórico de construir un arte para exponer, probar y refutar las más heterogéneas opiniones, han promovido la fundación, primero, de la psicología, y después, el descubrimiento de normas lógicas y éticas: sólo que por la peculiar habilidad con que cada uno de estos profesionales trataba y enseñaba la forma de sacar avante[5] la opinión deseada, cayeron en la cuenta de la relatividad de las voliciones y representaciones humanas, a tal extremo, que acabaron por negar la existencia de verdades universalmente válidas tanto en los dominios de la teoría como en los de la *praxis;* así sucumbieron a un escepticismo que al principio aspiró a ser una teoría científica, pero que pronto se convirtió en frívolo juego. Con el rabulismo arrogante de su profesión se convirtieron los sofistas de la última época en los abogados de las más relajadas tendencias, que acabaron por minar las instituciones de la vida social.

La cabeza espiritual de la sofística es Protágoras; aquel de quien, por lo menos, provienen los conceptos más fructíferos e importantes desde un punto de vista filosófico. Frente a él aparece Gorgias, un retórico, según opinión difundida, que sólo ocasionalmente ha laborado en la esfera de la filosofía, poniendo en práctica una especie de eleatismo dialéctico. Hipias es sólo un tipo de enciclopedista popularizador y Pródico un moralizador superficial.

Ante la acción devastadora y exenta de convicción de los primeros sofistas, conserva Sócrates la fe en la razón y el convencimiento de que existe una verdad universalmente válida. Tal convicción era en él de naturaleza

[4] Cicerón (Tusc. V 4, 10). La célebre sentencia que formula sobre Sócrates vale para toda la filosofía de este período.

[5] Compárese la célebre sentencia: *ton heetoo logón kreittoo poein.* Aristófanes, *Las nubes,* además, Aristóteles, *Retórica* II, 24, 1402 a 23.

práctica, una especie de sentimiento moral: sin embargo, lo condujo a investigar el problema del conocimiento que, de nuevo, como los viejos filósofos, opuso a la opinión, y cuya esencia descubrió, con perspicacia, en el pensar conceptual.[6]

Sócrates y los sofistas se encuentran en la misma vertiente espiritual de la época y manipulan los mismos problemas; pero al paso que los sofistas permanecen con su arte y sabiduría populares en el laberinto cotidiano de las opiniones y llegan a resultados negativos, el claro y sano sentido, y la noble y pura personalidad de Sócrates, vuelven a rescatar los ideales de la ciencia y de la moralidad.

El poderoso influjo ejercido por la doctrina de Sócrates lanzó a la sofística por nuevas rutas: a ejemplo de él, hizo el intento por descubrir, ahora echando mano de conceptos científicos, los seguros principios de la vida moral; y mientras las primeras escuelas en escala creciente se habían extraviado en el rabulismo retórico, fundan ahora los nuevos hombres, que gozan de la amistad de los sabios atenienses, nuevas asociaciones en cuyo trabajo científico llegan a mezclarse de modo extraño ideas socráticas con opiniones propias, sin perderse, por cierto, el aspecto antropológico de la investigación.

Entre estas escuelas, no siempre designadas correctamente con el nombre de socráticas, figura la megárica de Euclides, más que ninguna otra, víctima de las sutilezas de la sofística posterior; a ella se vincula la menos importante de todas, la escuela de Elis y de Eretria. Pero la oposición radical de las concepciones del mundo imperante en la vida griega de aquel entonces, encuentra su más clara expresión en las doctrinas de dos escuelas cuyo antagonismo repercute en todas las provincias de la literatura antigua: la cínica y la cirenaica. La primera cuenta entre sus representantes, al lado de su fundador Antístenes, la figura popular de Diógenes; la segunda, que también recibe el nombre de escuela hedonista, además de su iniciador Aristipo, a su nieto homónimo, y más tarde, a Teodoro, Anniceris y Hegesias.

En parte han salido los maestros ambulantes sofistas de las primitivas escuelas filosóficas. Estas desaparecen casi por completo durante la segunda mitad del siglo v, lo que da lugar a una discusión más libre de los conocimientos hasta entonces adquiridos, que se acrecentaban bajo los impulsos de la investigación particular, especialmente la de los fisiólogos (Hipón, Cleidemo, Diógenes de Apolonia) al compás de una visible decadencia de la metafísica. Sólo la escuela de Abdera y la pitagórica sobrevivieron a esta época de disolución. Una comunidad de prosélitos de Heráclito, en Efeso, parece que degeneró en un movimiento sofístico (Cratilo).[7]

Protágoras (480-410) proviene de la escuela atomista de Abdera; es uno de los primeros y el más célebre, sin duda, de los profesores ambulantes. Actuó en Atenas en diversas épocas; es probable que haya perecido al huir del Atica acusado de asebia. Se conserva muy poco de sus muchos escritos, que trataban temas lógicos, éticos, políticos y religiosos. Sobre él, Herm. Meyer (Estudios retóricos, de Drerup, I, 1913).

Gorgias de Leontini (483-375) desempeñaba en 427 el cargo de embajador de su patria en Atenas, en donde ejerció un enorme influjo literario; durante su ancianidad vivió en Larissa (Tesalia). Ha salido de la escuela oratoria de Sicilia, con la que estuvo Empédocles en estrecho contacto. Compárese H. Diels, *Anuarios* de la Academia de Berlín, 1884, pp. 434 ss.

---

[6] Compárese la nota siguiente.

[7] En Platón (El *Teeteto*, 181 a) se llaman *o reontes;* compárese Aristóteles, *Met.* IV, 5, 1010 a 13.

De Hipias de Elide se sabe, además de algunas de sus opiniones (bajo las que también se critican las contenidas en el diálogo platónico *Hipias mayor* que hacía gala de su erudición). De Pródico de Ceos se conserva la alegoría llamada Hércules en la encrucijada (Jenofonte, *Memorabilia* II 1, 21). Los otros sofistas conocidos a través de los diálogos de Platón, no tienen singular importancia; sólo de vez en vez se escucha de ellos alguna opinión característica.

La comprensión de la sofística tiene que luchar con una dificultad; casi exclusivamente la reseñan sus propios enemigos y superadores, Platón y Aristóteles, que, por otra parte, combatieron como sofística una dirección ya influída poderosamente por la dialéctica socrática y que había degenerado en erística. Platón hace en el diálogo "Protágoras" una descripción viviente y llena de fina ironía de un congreso de sofistas: en el "Gorgias" una seria crítica; en el "Teeteto" una cortante, y en el "Cratilo" y en el "Eutidemo" una burla de la pedagogía de los sofistas. En el "Sofista" se intenta una definición tendenciosa del arte sofístico; Aristóteles llega a igual resultado en su obra *Refutaciones sofísticas* (Cap. 1, 155 a 21).

La historia de la filosofía ha repetido por largo tiempo las apreciaciones de sus enemigos y ha dejado a la palabra *sofistés* (que no significa otra cosa que sabio o, si se quiere, profesor) el sentido despectivo que aquéllos le adscribieron. Hegel rehabilitó a los sofistas; y de ahí provino, como acontece a menudo, una sobreestimación de ellos (Grote).

M. Schanz, *Die Sophisten* (Los sofistas), (Gotinga, 1867). H. Gomperz, *Sofística y Retórica* (1912). Compárese sobre el particular, P. Wenland, *Gött. Gel.-Anz.* (1913).

Sócrates de Atenas (469-399) hace época en la historia de la filosofía tanto por su original personalidad como por su nuevo estilo de filosofar. No era sabio ni profesor ambulante; no formó nunca parte de escuela alguna. Era un hombre sencillo del pueblo, hijo de un escultor; él mismo, al principio, ejerció el oficio de su padre. Impulsado por un incontenible afán de saber acogió con aplauso las nuevas doctrinas que, sin cesar, resonaban en las calles de Atenas; pero no se dejó engañar con la deslumbrante sabiduría de los oradores. No escaparon a sus agudos pensamientos las contradicciones de los sofistas y su temperamento moral chocó pronto con la superficialidad y frivolidad de su arte pedagógico. Iluminar a los demás y a sí mismo sobre la futilidad de la supuesta sabiduría y, como resultado de esto, aspirar, mediante rígida prueba, a la verdad: he ahí lo que consideraba su deber y vocación divina (compárese la "Apología" de Platón). En la realización de tan nobles propósitos, si era preciso, posponía los cuidados de su persona y los de los suyos (Xantipa). Sócrates era un filósofo de ocasión y de la vida cotidiana; influyó de continuo en sus conciudadanos y atrajo a su alrededor lo mejor de la juventud ateniense (Alcibíades), que en él veía el ideal y la doctrina viviente de la virtud. Aparece como el guía de una aristocracia espiritual; lo que, precisamente, lo hizo caer en oposición a la democracia dominante. Estas fueron las circunstancias cuya incomprensión e intriga personal acabaron por hacerlo comparecer ante los tribunales: pero la muerte a que fue condenado, contra todo lo que podía esperarse, constituyó su más alta gloria.

Las noticias sobre él suministran una imagen nítida e inconcusa de su personalidad: aquí se completan de modo feliz los finos rasgos de Platón con los ásperos de Jenofonte. El primero presenta al venerado maestro en casi todos sus diálogos con vivacidad dramática; las obras del segundo que se ocupan de Sócrates, son las *Memorabilia* (Apomnneemoneymata Socratous) y el *Simposio*. La dificultad surge en lo que a la doctrina concierne; en este sentido tanto las exposiciones de Platón como las de Jenofonte son parciales; cada uno de ellos se aprovecha de la celebérrima figura para su propia doctrina (Jenofonte defendía un cinismo moderado). Decisivas para el caso en todos los aspectos son las indicaciones de Aristóteles, no obstante su mayor distancia histórica e independencia conceptual.[8]

---

[8] [La fuente aristotélica, tan ponderada tradicionalmente, es la piedra de toque sobre la que reposa la exposición de la filosofía socrática aquí sustentada. Pero las investigaciones de los últimos años, sobre todo las muy penetrantes de H. Maier rectifican en algunos aspectos las noticias de Aristóteles. Es pertinente, por lo tanto, que aunque sea en forma sucinta reconsidere el lector algunos aspectos del contexto sobre estas bases: 1. Respecto a las fuentes, *a)* Siguen siendo decisivos los diálogos socráticos (Maier, *Sócrates, su obra y su situación histórica*, pp. 102 ss.): *Apología, Critón, Laques, Hipias menor, Lisis, Eutifrón, Carmides, Ión, Hipias mayor* y *Protágoras.* Desde el *Gorgias* es la "sofística" para Platón una dirección filosófica. En el

Compárese, E. ALBERTI, *Sócrates* (Gotinga, 1869), A. LABRIOLA, *La dottrina di Socrate* (2ª Ed., Bari, 1909). A. FOUILLEE, *La filosofía de Sócrates* (París, 1873). K. JOEL, *El jenofóntico y el auténtico Sócrates* (Berlín, 1893 y 1901). Ed. SCHWARTZ, *Figuras del mundo antiguo* (5ª ed., 1920), pp. 47 ss., también I. BRUNS, *Un retrato literario de los griegos en el V y VI siglos* (Berlín, 1896), pp. 201 ss. GIUS. ZUCCANTE, *Sócrates* (Turín, 1909), A. E. TAYLOR, *Varia Socratica I* (Oxford, 1911). C. PIAT, *Sócrates*, 2ª ed. (París, 1912). H. MEYER, *Sócrates* (1913). A. BUSSE, *Sócrates*, 1914.

Fed. DUMMLER, *Academia, Contribuciones a la historia literaria de las escuelas socráticas* (GIESSEN, 1889).

E u c l i d e s d e M e g a r a fundó su escuela poco después de la muerte de Sócrates. De ella salen los dos erísticos (véase más abajo) E u b ú l i d e s de Mileto y A l e x i n o de Elis; además, D i ó d o r o C r o n o s de Caria (muerto en el año de 307), así como E s t i l p ó n (380-300). Lo mismo puede decirse de la comunidad que fundó Fedón, el discípulo predilecto de Sócrates, en su patria, Elis, y que pronto llevó M e n e d e m o a Eretria. Compárese E. MALLET, *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Erétrie*, (París, 1845). G. HARTENSTEIN, *Hist.-Philos. Abh.*, pp. 127 ss.

El fundador de la escuela cínica es A n t í s t e n e s de Atenas, como Euclides, un viejo discípulo de Sócrates. El estrafalario D i ó g e n e s d e S i n o p e es más bien una pintoresca figura histórico-cultural que un profesional de la filosofía. Al lado de él se pone también a C r a t e s d e T e b a s. Después se mezcla la escuela con la estoica. Compárese F. DUMMLER, *Antisténica* (Halle, 1882). K. W. GOETTLING, *Diógenes el cínico o la filosofía del proletariado griego* (Tratados completos I, 251 ss.

A r í s t i p o d e C i r e n e, un profesor ambulante y sofista, más joven que Euclides y Antístenes y sólo pasajeramente vinculado al círculo socrático, fundó su escuela ya a edad avanzada; parece ser que encargó la elaboración sistemática de sus pensamientos, que para él mismo se reducían a un principio práctico, a su nieto apodado el m e t r o d i d a k t o s, porque había recibido la sabiduría de su abuelo a través de su madre A r e t é. Los otros continuadores de la Escuela viven hasta el siglo III y constituyen el tránsito al epicureísmo. Compárese A. WENDT, *De filosofía Cyrenaica* (Gotinga, 1841); E. ANTODINIS, *(Gött. Diss.*, 1916).

Banquete resuena por vez primera la teoría de las Ideas: también allí recuerda Alcibíades al Sócrates histórico (p. 140). *b)* En las *Memorabilia* de Jenofonte hay que distinguir entre lo apologético y la rica complicación de coloquios socráticos. Esta última no puede tener el valor de una verdadera fuente; en muchos aspectos pertenece a la llamada "literatura socrática". La Apología, en cambio sí, siempre y cuando se contraste con la exposición platónica, (p. 76). *c)* Ya imperaba una aguda disputa sobre el verdadero Sócrates cuando llega Aristóteles a Atenas; en la Academia comparte el Estagirita la opinión de su maestro en esta controversia; al emanciparse de Platón sigue en pugna con los otros socráticos, de modo tan parcial, que no admite nada de sus opiniones (p. 77). Su exposición de la ética socrática se documenta ora en el *Protágoras*, ora en las *Memorabilia* de Jenofonte, como Maier trata de demostrarlo (pp. 91 y 270 ss.) no siempre con razones convincentes. En su polémica con Platón hace el intento de restituir el verdadero sentido de la doctrina de las Ideas de Sócrates. En esta interpretación aristotélica descansa la exégesis dominante de S ó c r a t e s c o m o f u n d a d o r d e l a f i l o s o f í a d e l c o n c e p t o. *d)* Esta interpretación aristotélica, empero, no sólo contradice las fuentes platónicas más seguras como el discurso de Alcibíades del Banquete que no describe a Sócrates, precisamente, a modo de un inventor de conceptos, sino otra cosa muy importante también: no pueden vincular de modo inmediato con la doctrina del maestro los puntos de vista filosóficos de los llamados socráticos, Antístenes, Aristipo, Euclides (y Esquines), de los cuales, sobre todo, Antístenes (p. 149) y Aristipo tienen la pretensión de representar la verdadera doctrina socrática. Si se admitiese que lo medular de la dialéctica socrática reside en la filosofía del concepto, sería inconcebible la pretensión de éstos de ser los genuinos socráticos. 2. Por estas circunstancias habría que rectificar la imagen de Sócrates tradicionalmente diseñada poniendo en segundo término su rendimiento teorético y destacando su carácter é t i c o - p r á c t i c o. Lo propio ocurre con los sofistas. En ellos predomina la tendencia p r á c t i c o - r e t ó r i c a. Aunque en la época del Iluminismo griego estaban a la orden del día las ideas escépticas, críticas y jurídicas, nunca se trató de fundar teoréticamente un escepticismo (Gorgias), un sensualismo (Protágoras) o un jusnaturalismo (Hipias y otros). El mérito de Sócrates no consiste en oponer a ellos la reflexión conceptual. Platón es quien lleva a cabo este nuevo estilo de filosofar. Frente al propósito de los sofistas de hacer oradores y del Sócrates platónico (posterior) de hacer dialécticos (pp. 358 ss.), hay que ver la actividad central de él en la e d u c a c i ó n y e x c i t a c i ó n d e l a e x p e r i e n c i a m o r a l, como único medio para la perfección individual, y la virtud cuyo aspecto eudemonista (véase más adelante), por otra parte, depende del hecho de que la felicidad se halla ligada al libre arbitrio del querer ético (autonomía y autarquía). No, Sócrates nunca tuvo el designio de construir doctrinas científicas. ¿Dónde están las definiciones teoréticas y por qué no ha dejado a la posteridad escrito alguno, si sus fines eran preferentemente científicos? En el fondo la "sapiente-virtud" socrática no es tan intelectualista como práctica] (HEIMSOETH).

7. El problema de la moralidad

M. WUNDT, *Geschichte der griech. Ethik* (Historia de la ética griega), Leipzig, 1908.

H. DIELS, *Ein antikes System des Naturrechts* (Un sistema antiguo del derecho natural) (Revista Internacional, 1916).

Así como, en otro tiempo, las reflexiones de los gnómicos y las sentencias de los siete sabios amonestaban al hombre para alejarlo de toda suerte de excesos, ahora, en el siglo V, las quejas pesimistas de los poetas, de los filósofos y de los moralistas se dirigen contra el desenfreno de las costumbres y la falta de pudor y dignidad de la vida pública. Espíritus austeros advierten el peligro que trae consigo el desbordamiento de las pasiones; y la experiencia política de que la lucha de partidos debe permitirse siempre y cuando no altere el orden jurídico establecido, hace de la sumisión a la ley el más alto de los deberes sociales. Ya Heráclito y los pitagóricos habían expresado esto con sobrada claridad y lo habían insertado en los conceptos fundamentales de su doctrina metafísica.[1]

Aquí tropezamos con dos supuestos de cuya razón de ser estaban seguros estos filósofos. El p r i m e r o se refiere a la v a l i d e z d e l a s l e y e s. La conciencia ingenua y sumisa obedece el mandato sin preguntar nunca de dónde proviene ni en qué radica su justificación. Se encuentra prisionera en una multitud de imperativos morales y jurídicos. Aparecieron éstos alguna vez y el individuo tiene que acatarlos. Nadie ha tratado científicamente en la época presofística de justificar la ley e indagar el fundamento de su validez. La s e g u n d a e s u n a e x i g e n c i a q u e p r e s i d e l a e d u c a c i ó n m o r a l de todos los pueblos y tiempos; aquella idea de que la obediencia a la ley acarrea v e n t a j a, y su desobediencia, p e r j u i c i o. Por obra de estos supuestos adquiere la amonestación el carácter de un consejo persuasivo que se dirige tanto a la prudencia del amonestado como a sus adormecidos deseos.[2]

Con el Iluminismo griego se tambalea la validez de ambas hipótesis, y de este modo hace de la moralidad un problema.

1. Las e x p e r i e n c i a s d e l a v i d a p ú b l i c a provocan el conflicto. Ya el repetido y frecuente cambio de las Constituciones venía minando la autoridad de la ley: no sólo había despojado al precepto jurídico de aquel nimbo de validez inconcusa e incondicionada; también habituaba a los

[1] Compárese, arriba, 6, nota 15.

[2] Un ejemplo típico lo ofrece la alegoría de Pródico. En ella aparece perplejo Heracles, pues tanto la virtud como el vicio le prometen oro a raudales.

ciudadanos de las repúblicas griegas a meditar y decidir en asambleas democráticas sobre el fundamento y vigor de las leyes. El precepto llegaba a ser discutible, y cada cual podía emitir su opinión sobre ello. Si, además de este cambio periódico de las Constituciones, se contempla la diversidad manifiesta no sólo de las prescripciones jurídicas, sino también de las costumbres morales de los diferentes pueblos y Estados, es preciso convenir en que las leyes no poseen, ni con mucho, el mismo valor para todas las gentes.[3] Por lo menos, esto puede decirse de aquellas leyes que han sido hechas por los hombres, en todo caso de las de carácter político.

Como resultado de semejantes experiencias ha surgido la pregunta de si existe algo universalmente válido, algo independiente y más fundamental que las distintas prescripciones de pueblos, Estados y tiempos; algo, en suma, que está en la base de esta balumba de preceptos cambiantes. La ética griega, pues, comienza su investigación con un problema paralelo, por completo, al tema inicial de su física. Los filósofos del primer período designaron con el nombre de naturaleza *(physis)* a la permanente esencia de las cosas, a lo eternamente invariable:[4] ahora se pregunta si, gracias a esta "naturaleza" *(physei)*, siempre idéntica a sí misma, puede encontrarse una "ley" que sobreviva a todo cambio y variación. Frente a ella aparecían las prescripciones de validez pasajera y limitada como algo creado e impuesto por el hombre *(thesei* o *nómoi)*...

La antítesis entre naturaleza y creación humana es característica del Iluminismo griego; domina toda su filosofía y no tiene desde sus orígenes únicamente el sentido de un principio de explicación genética, sino también el contenido de una norma de valoración. Si existe algo universalmente válido, no puede ser otra cosa que aquello que vale "por naturaleza" para todos los hombres, sin distinción de pueblos y tiempos; lo que ha creado el hombre durante el transcurso de su historia, en cambio, sólo posee valor relativo y temporal. Fuera de lo que establece la naturaleza, nada se justifica plenamente; pero las instituciones humanas van más allá de ella. La "ley" *(nómos)* tiraniza al hombre y lo obliga a contravenir la propia naturaleza.[5] De este modo llega a formular la filosofía conceptualmente la oposición entre un derecho natural, "divino" y el derecho escrito (Antígona).

Así se originan los siguientes problemas: por una parte, en qué reside este derecho natural universalmente válido, y, por la otra, en qué se fundan y cómo se derivan de él las imposiciones humanas del derecho histórico.

No ha escapado Protágoras al primero de estos problemas. En una exposición mítica, recogida por Platón,[6] enseña el sofista que los dioses han dado a todos los hombres, en igual medida, el sentimiento de la justicia y del recato moral *(díkee, aidoos)* a fin de que, en la lucha por la existencia, puedan concertar formas de convivencia sociales.

[3] Hipias en las *Memorabilia* de Jenofonte, IV, 4, 14 ss.
[4] Nótese que el riguroso sentido que se da aquí al concepto de *physis* es el de "lo que permanece eternamente por sí", como el que posee la *arjée*. Lo opuesto a él, según eso, es lo pasajero, lo irrepetible.
[5] Hipias, en PLATÓN, *Prot.* 337 c.
[6] PLATÓN, *Prot.* 320 ss. Compárese A. HARPFF, *Die Ethik des Protagoras* (La ética de Protágoras), (Heidelberg, 1884).

Encontraba, por lo tanto, la *physis* de la vida práctica en aquellos sentimientos éticos que impulsan al hombre a la organización política. Para desgracia nuestra, no se han conservado los pormenores de estos geniales pensamientos, ni la forma cómo el sofista distinguía lo que vale "por naturaleza" *(physei)* de lo que tiene vigencia histórica y positiva.

Existen numerosas indicaciones de que, partiendo de estas ideas, formularon los sofistas una crítica minuciosa de las instituciones políticas y sociales de su época y pidieron una radical reforma de ellas. Ya en aquel entonces se abrió paso el pensamiento de que todas las diferencias jurídicas entre los hombres reposan en convenciones sociales y que la naturaleza exige igual derecho para todos. Licofrón demanda la abolición de la nobleza, Alcidamas[7] y otros[8] combaten desde este punto de vista la esclavitud, Faleas reclama la igualdad económica y la educación de todos los ciudadanos e Hipódamo bosqueja la forma de un Estado ideal.[9] Incluso se habla de una equiparación de derechos de mujeres y hombres.[10]

Hay que buscar la causa de que la legislación positiva se aparte de las exigencias de la naturaleza en los intereses personales de aquéllos que hacen las leyes. Según Trasímaco de Calcedonia,[11] son los detentadores del poder quienes obligan a los súbditos a obrar, por medio de las leyes, en beneficio suyo; en cambio, Calicles enseña[12] que la masa de los débiles vota las leyes para defenderse del capricho de los poderosos; Licofrón[13] ve la función del orden jurídico en la protección que imparte a la propiedad y la vida de los ciudadanos que no dañan a otros: siempre, pues, se halla el origen de las leyes en el interés de aquellos que las hacen.

2. Así como el interés personal es el origen de las leyes, del mismo modo, según la opinión de muchos, es el único motivo de su observancia. El moralista quiere convencer a los hombres de que es ventajoso para ellos acatar las prescripciones de derecho. Pero de ahí debería desprenderse que el respetuoso de las leyes siempre saca provecho de su conducta. Y hay muchos casos donde esto no acontece. No es verdad que la sumisión a la ley traiga consigo el bienestar. Existen delincuentes, advierte Polo,[14] que alcanzan los éxitos más placenteros cometiendo los más espantosos crímenes. La experiencia contradice el aserto de que la observancia del derecho acarrea la dicha: más bien, corrobora que una inteligente conducta que obra a espaldas del derecho y de la justicia es la mejor garantía de la felicidad.[15]

Gracias a estas disquisiciones, el escepticismo, dirigido hasta ahora a la validez de la prescripción jurídica, se extiende a la esfera de la vida moral. Lo que Polo, Calicles y Trasímaco defienden en los diálogos platónicos *Gorgias* y *La Política* acerca de lo justo y lo injusto *(díkaion* y *ádikon)*,

[7] ARIST. *Rhet.* I, 13, 1373 b 18. Compárese también *Orat. Attic.* (ed. Bekker) II, 154.
[8] ARIST. *Pol.* 3, 1253 b 20.
[9] ARIST. *Pol.* II 7 (Phaleas) y 8 (Hipodamos).
[10] La parodia que hace Aristófanes en su Asamblea del Pueblo puede referirse solamente a eso.
[11] PLATÓN, *Rep.* 338 c.
[12] PLATÓN, *Gorgias*, 483 b.
[13] ARIST. *Pol.* III, 9, 1280 b 11.
[14] PLATÓN, *Gorgias*, 471.
[15] Compárese el elogio de la *adikía* de Trasímaco en PLATÓN, *Rep.* 344 a.

afecta ahora (debido a la posición intermedia que ocupan las prescripciones penales), por igual, a la norma moral y a la jurídica. No sólo hay que oponer al precepto político la ley natural, también las exigencias morales de los hombres se encuentran en semejante oposición.

El naturalismo y radicalismo de los últimos sofistas avanza a las más extremas consecuencias. En buena hora que el débil se someta a la ley; que estúpidamente se ponga al servicio del interés ajeno;[16] pero que el fuerte, esto es, el inteligente, nunca se deje engañar por la ley, que siga siempre el impulso de su propia naturaleza. Y esto es lo justo, no por cierto, según la ley humana, sino de acuerdo con la ley natural. En el reino animal, hacen notar estos sofistas, el fuerte siempre domina al débil. Es moral de esclavos reconocer mandatos extraños; el hombre libre no debe oprimir sus apetitos, sino darles rienda suelta. Según el derecho humano, es una afrenta hacer injusticia; según la ley natural, es una afrenta padecerla.[17]

En semejantes fórmulas se ha proclamado ley de la naturaleza al impulso natural del individuo y se le ha elevado al rango de la más alta norma del obrar, y Arquelao, uno de los discípulos de Anaxágoras, ha pregonado que los conceptos "bueno" y "malo", "justo" y "deshonesto" *(dikaión aisjron)* no provienen de la esencia natural del hombre sino de sus caprichos: toda apreciación ética es convencional.[18]

3. Naturalmente también fueron arrastradas en esta crisis las viejas representaciones religiosas; al desposeerlas la filosofía cosmológica de su fundamento teorético (Jenófanes), no conservaron ya sino el valor de meras alegorías de conceptos morales. La escuela de Anaxágoras durante algún tiempo, especialmente un tal Metrodoro de Lampsaco, ha sustentado esta suerte de interpretaciones. Era una consecuencia del relativismo ético de los sofistas, que Pródico enseñara que los hombres han hecho dioses de todo aquello que los beneficia y que Critias explicara la creencia en las divinidades como una invención de hábiles políticos.[19] Como semejantes opiniones provocaron animadversión entre las autoridades político-religiosas y en la gran masa del pueblo,[20] se explica que Protágoras sutilmente se haya echado en brazos de un escepticismo en torno a estos problemas.[21]

4. La posición de Sócrates frente a este movimiento es bifronte: de un lado se percata de los problemas del Iluminismo, clara y omnicomprensivamente; de otro, llega a las más opuestas soluciones de los sofistas. Y no obstante que, a primera vista, parece contradictoria ésta su doble acción, que ha decidido el trágico fin de su existencia, nada, empero, más consecuente y eficaz; pues, precisamente, gracias a que Sócrates concibe el principio del Iluminismo en toda su profundidad y lo formula con todo su rigor, saca de él resultados positivos de incalculable trascendencia.

Los tiempos de la sumisión ingenua a los preceptos tradicionales han pasado también para él: en lugar de la autoridad coloca la decisión autónoma del individuo. Pero mientras los sofistas se detienen en el análisis de los sentimientos e impulsos, que determinan el obrar de los individuos, y se ven obligados a reconocer a todos esos motivos psíquicos el igual derecho de un proceso natural y necesario, concentra Sócrates su atención en el "hecho" decisivo de la cultura de su tiempo: la significación práctica, política y social que habían adquirido el saber y la ciencia. Pues debido a la creciente autonomía de los individuos y al desbordamiento de las pasiones personales, se pone de manifiesto que el éxito de la vida depende de una comprensión racional de los intereses en pugna. Y en esto encuentra Sócrates el módulo positivo de la valoración y conducta del hombre.

La capacidad de obrar *(aretée)* reposa en la comprensión racional. Quien procede por meros sentimientos, oscuros antecedentes y viejas costumbres, puede, por azar, lograr su objetivo, pero ignora la causa del éxito, nunca está seguro del resultado; quien parte de ilusión y error seguramente yerra: sólo el que comprende racionalmente los problemas y su relación con ellos obra con acierto.[22] De ahí que el conocimiento *(epistéemee)* sea la única condición que hace al hombre apto e idóneo, el único fundamento de todas las particulares *áretai.*

Esta comprensión racional consiste, ante todo, en el exacto conocimiento de aquello a que se dirige la acción. El hombre debe hacerse cargo de su capacidad. Así como en una profesión cualquiera, se encuentra siempre al que conoce a conciencia las herramientas con que trabaja, del mismo modo tiene que ocurrir en la vida política y privada: aquí también la piedra de toque debe ser la comprensión racional.[23] Según esto, hay que distinguir las aptitudes humanas tomando en cuenta los objetos a que se refiere el saber en cada caso:[24] pero a todas ellas no sólo es común el conocimiento en general, sino también el autoconocimiento. De ahí que haya visto Sócrates su vocación en enseñar a sus conciudadanos a descubrir sus propias capacidades: el *gnoothi seautón* fue el lema de su doctrina.[25]

5. Semejantes consideraciones, derivadas por Sócrates de las apreciaciones acerca de la capacidad práctica, son llevadas por él mismo al dominio de la aptitud moral, la virtud, gracias a la equivocidad del término *aretée.*[26] Así la capacidad moral se identifica con la virtud y ésta se define como el conocimiento de lo bueno. Hasta aquí la filosofía de Sócrates no presenta problema alguno de exégesis. Pero la tradición se hace dudosa cuando se

16 Trasímaco en PLATÓN, *Rep.* 343 c.
17 Calicles en PLATÓN, *Gorgias,* 483 a y 491 e.
18 DIÓGENES LAERCIO, II, 16.
19 SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math,* IX, 51-54.
20 Como lo prueba la condena de Diágoras de Melos (Aristoph. Av. 1073).
21 DIÓGENES LAERCIO, IX, 51.

22 Jenofonte y Platón reproducen estos pensamientos en numerosas versiones: compárese del primero especialmente las *Memorabilia,* III, cap. 3; del segundo, el diálogo *Protágoras.*
23 De ahí la actitud antidemocrática de Sócrates, que tan funesta fue para su destino. En efecto, Sócrates siempre opinaba que sólo los más prudentes debían encargarse del difícil arte de gobernar, lleno de responsabilidades y que, por lo tanto, los puestos públicos no deberían ser ocupados por suerte o elección popular.
24 Sócrates no pergeñó un sistema de las virtudes; en cambio, ha dado por medio de ejemplos las definiciones de la "valentía" (compárese el *Laques* platónico), de la santidad (PLAT. *Eutifrón;* JENOFONTE, *Memorabilia,* IV, 6, 3), de la justicia *(Memorabilia,* IV, 6, 6) y otras.
25 Para percatarse de cómo concibe esto su filosofía teorética, compárese parágrafo 8.
26 Este mismo doble sentido que ha provocado numerosas dificultades de interpretación reside también en la **virtus** latina; también en la expresión griega *agathón,* **bonum,** bueno.

inquiere lo que ha entendido por bondad este hombre amante del rigor conceptual y de la claridad. Según la opinión de Jenofonte, coincide para Sócrates lo bueno *(agathón)* con lo provechoso, útil *(oofelimón)*; la virtud es aquello, pues, que en cada caso acarrea ventaja, utilidad. Esta interpretación pone en analogía la virtud ética con la aptitud práctica de la vida diaria que Sócrates ha enseñado de hecho; incluso el contenido de los primeros diálogos platónicos, sobre todo el *Protágoras,* atribuyen a Sócrates este punto de vista del provecho individual. La comprensión racional (llamada aquí *phrónesis)* es el arte que, mediante un cálculo exacto del provecho y daño que puede resultar de la acción, elige lo más conveniente. De aquí se desprende, además, que Sócrates, en aguda oposición a los sofistas, defensores empedernidos de un desarrollo vigoroso y genial de las pasiones, haya acentuado, frente a las otras y ejemplarmente vivido, la virtud del autodominio *(soophrosynee)*.

Pero el concepto socrático de lo bueno queda indeterminado relativamente a su contenido; es preciso, en cada caso, averiguar lo que sea más adecuado, lo más provechoso. Esto significa, empero, encontrar lo que es bueno para algo,[27] y no lo que es bueno en general. Es casi seguro que Sócrates haya tratado de superar este relativismo; el fundamento antropológico de su pensamiento, sin embargo, se lo impedía. Su doctrina de que es mejor sufrir la injusticia que cometerla; su riguroso legalismo, que le impide huir de la cárcel para continuar su vida y su obra, y eludir las consecuencias de una sentencia injusta: su admonición de que el verdadero contenido de la vida reside en la *eupraxía,* en defender persistentemente el derecho, en el incansable perfeccionamiento moral del hombre, en la participación en todo lo bueno y bello *(kalokagathía)*, pero, sobre todo, su erótica, esto es, la doctrina según la cual la amistad e inclinación entre maestro y discípulo no deben tener otro propósito que impulsarse recíprocamente para llegar a ser cada vez mejores, es decir, más buenos —todo esto supera de sobra la interpretación de Jenofonte, y se le podría poner en relación con el punto de vista utilitario, siempre y cuando se admitiera que Sócrates distinguía entre salvación eterna y dicha terrestre; pensamiento, por cierto, que expone Platón en el *Fedón,* pero de lo cual sólo existen vagos indicios: pues el Sócrates histórico (incluso según la *Apología,* de Platón) se comporta escépticamente respecto a la creencia de una inmortalidad personal y aún se encuentra a gran distancia de la aguda distinción platónica entre inmaterialidad y corporeidad. Ciertamente, enseña Sócrates (Jenofonte lo confirma), que no hay que buscar la verdadera felicidad del hombre en los bienes externos ni en la prosperidad personal, sino únicamente en la virtud; pero como la virtud consiste, por otra parte, en conocer lo verdaderamente provechoso y obrar de acuerdo con ello—, la doctrina se mueve en un círculo, en tanto se afirma que lo útil, por excelencia, es la virtud. Sócrates no ha escapado de este círculo: no ha encontrado el concepto objetivo de lo bueno, que él buscó.

6. De cualquier modo —y en esto radica su mayor rendimiento—, por indeterminada que parezca la noción de bondad, de una cosa estaba firmemente convencido Sócrates: de que el conocimiento de lo bueno basta para obrar con rectitud y alcanzar la felicidad. Este postulado, tipo de una concepción racionalista de la vida, contiene dos hipótesis de enorme trascendencia; psicológicamente hablando es un

[27] Jenofonte, *Memorabilia,* III 8, 5.

radical intelectualismo; desde un punto de vista ético, un riguroso eudemonismo.

Las hipótesis de la doctrina son la más clara expresión de la innata naturaleza reflexiva de Sócrates. Todo hombre, dice el filósofo, obra tomando en cuenta lo que le es más provechoso, favorable y útil; nadie hace aquello que le es nocivo o que estima como menos beneficioso. Si la virtud, según eso, es el conocimiento de lo más conveniente, hay que inferir que el virtuoso es el que obra por comprensión racional, es decir, en la forma más acertada y provechosa. Nadie hace a sabiendas la injusticia: sólo quien ignora el adecuado conocimiento, no procede con rectitud. Si, a veces, alguien obra en contra de la mejor comprensión, esto ocurre porque carece del conocimiento necesario para ello; de otro modo, no buscaría su propio daño; lo que es absurdo.

Aquí podemos subrayar una diferencia radical entre Sócrates y los sofistas. Estos justifican la voluntad simplemente porque es un hecho original de la conciencia humana; para Sócrates, es lo mismo querer algo que tener algo por bueno. La comprensión racional da la pauta siempre a la voluntad; el hombre hace lo que considera bueno. Por equivocada que parezca la doctrina de Sócrates y haya de buscarse la verdad entre él y los sofistas, una vez más, en el justo medio, es un hecho indudable que su interpretación intelectualista de la voluntad ha influído como ninguna otra sobre toda la ética antigua.

El pecado, pues, es error. El que obra mal, lo hace porque yerra al tomar lo malo, esto es, lo nocivo, por bueno, ya que cada cual cree hacer lo bueno, a saber, lo provechoso. Gracias a esto tiene sentido instruir a los hombres moralmente; sólo por ello, la virtud es susceptible de enseñarse. Pues toda doctrina se dirige a la comprensión racional del hombre. Porque se le puede instruir acerca de lo que es bueno y sólo por eso, puede promoverse al hombre a obrar justamente. Si la virtud no fuese comprensión racional, sería imposible enseñarla.

Partiendo de este punto de vista, encuentra Sócrates el fundamento científico de la educación moral del hombre. Con toda su habilidad dialéctica,[28] y agudeza, y penetración intelectuales, demuestra, en contra de los sofistas, que obedecer las prescripciones morales y someterse a la ley y a las buenas costumbres, no sólo es el más seguro, sino el único medio para conquistar la felicidad duradera. De esta manera restituye a la autoridad su derecho. Cierto: el principio del iluminismo no tolera el acatamiento ingenuo e irreflexivo de lo tradicional y pide la justificación de la ley; pero las leyes resisten la crítica; según Sócrates, son exigencias de la comprensión racional de lo conveniente para el ciudadano, y, de ahí, que sea preciso obedecerlas; su acatamiento es prueba de que se reconoce su justificación.[29] Muy lejos de encontrarse

[28] Compárese en Platón *(Rep.,* primer libro) la refutación de Trasímaco de base socrática, pero positiva y dialécticamente endeble.

[29] En muchos aspectos se convierte esta rehabilitación de la moral popular, debido a las circunstancias, como especialmente lo expone Jenofonte, en trivial moralización. Pero el rendimiento que Sócrates esperaba suministrar a su pueblo reside en la posición intermedia que asume; para los sofistas y sus prosélitos era Sócrates política e intelectualmente un reaccionario; y los hombres que, como Aristófanes, veían la gangrena del tiempo en poner en duda la autoridad de la ley y de la moral, también rechazaban al individuo que trataba que justificar esta autoridad sin importarle la actitud de ellos. Así se explica que aparezca Sócrates en *Las nubes* de Aristófanes como un sofista.

en oposición con los preceptos jurídicos y morales, es Sócrates, más bien, el que intenta demostrar la racionalidad y la pretensión de validez general de ellos.[30]

7. A los supuestos ético-psicológicos de que la voluntad se dirige siempre a lo reconocido como bueno y de que, por tal razón, la virtud como conocimiento de la bondad trae consigo un obrar digno, añade Sócrates aquella segunda hipótesis de que el virtuoso alcanza siempre la felicidad. La eudemonía es la consecuencia natural de la virtud; el sapiente conoce y practica aquello que considera bueno; su acción lo hace feliz. Este supuesto, sin embargo, sólo valdría para un saber perfecto que estuviera absolutamente seguro de los efectos de una acción voluntaria en el acontecer universal.

Las ideas de Sócrates externadas por la tradición implican la convicción de que el hombre puede llegar a poseer aquella capacidad racional que acarrea la eudemonía o adquirirla por meditación filosófica, esto es, el incansable y profundo examen de sí mismo, de los otros y de las relaciones humanas. En qué medida el curso de los acontecimientos no previsto por el hombre puede contrarrestar y nulificar la acción de una conducta comprensiva y conveniente, fue un problema del que no se ocupó Sócrates; por lo menos, las fuentes no dan noticias. Poco esperaba Sócrates de la mera capacidad humana para fijar conceptos morales y deberes prácticos. Si el hombre está destinado a perfeccionarse gradualmente, esto es posible por obra de una fuerza providencial, que no es ya para él objeto de conocimiento, sino de fe, y de la que no teme que frustre los felices resultados de la acción moral (compárese el parágrafo 8, 8).

M. Heinze, *Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie* (El eudemonismo en la filosofía griega), Leipzig, 1883.

8. Sócrates ha determinado el concepto moral de virtud como comprensión racional y ésta como conocimiento de lo bueno; pero no ha dado a la idea de bondad ningún contenido preciso, dejando abierta la posibilidad de que las ulteriores doctrinas adaptaran al sistema socrático sus puntos de vista acerca del fin último *(télos)* de la existencia humana. De este modo, se multiplicaron y adquirieron nueva estructura los iniciales conceptos éticos.[31] Dos son las escuelas más importantes de la época: la cínica y la cirenaica. En ambas domina el intento de descifrar el verdadero sentido de la vida individual de modo universalmente válido. Ambas se

[30] Por eso está Sócrates muy lejos de exigir o recomendar la justificación racional de los preceptos jurídicos o morales para cada una de las acciones. Una vez que se ha reconocido el deber de obedecer las leyes bajo todas las circunstancias, es preciso acatarlas aunque ordenen algo irracional o injusto; compárese Platón, *Critón*. Si el hombre está convencido como el propio Sócrates de que su vida está salvaguardada por una fuerza providencial y que donde su comprensión no lo saca avante una amonestación divina que obra sobre su sentimiento lo aparta de la injusticia, es necesario que la obedezca. Compárese sobre el daimónion, parágrafo 8, 8. El hombre siempre tiene que dar cuenta y razón de su obrar: pero los fundamentos con arreglo a los cuales actúa, pueden cristalizar en máximas que no reclamen la prueba en los casos particulares.

[31] Así, por ejemplo, Jenofonte y Esquines; también el filósofo zapatero Simón parece que busca contacto con la doctrina socrática. Lo que informa la tradición sobre la escuela de Elide y de Eretria es tan incierto y está tan próximo al cinismo, que no merece la pena de mencionarse.

esfuerzan por indicar en qué radica la verdadera felicidad del hombre y cómo éste debe pensar y obrar para alcanzarla con seguridad. Ambas llaman virtud a la peculiar disposición humana que nos transporta al reino de la dicha. El aspecto eudemonista de la ética socrática se desenvuelve unilateralmente y aunque se reivindica la validez general de los principios, se subraya en tal medida el punto de vista de la felicidad individual, que toda suerte de intereses sociales quedan subordinados a él. En el cinismo y en el hedonismo se afana el espíritu griego por sacar el producto líquido de placer, que las complicaciones de la civilización arrojan para el individuo. La crítica de la situación social y de las circunstancias y factores políticos, iniciada por la sofística, tiene ahora una pauta de valoración mucho más certera en el concepto socrático de virtud.

La teoría de la virtud de Antístenes[32] toma un capcioso sentido cuando lucha torpemente por escapar del círculo socrático. Renuncia, desde luego, a determinar el concepto de lo bueno mediante un contenido preciso y advierte que la virtud no es sólo el más alto de los bienes, sino también el único de ellos; pero sigue entendiendo bajo el nombre de virtud la conducta racional. Sólo ésta torna al hombre feliz; mas no, precisamente, por los resultados que acarrea, sino por ella misma. La satisfacción inherente a una vida equilibrada es por completo ajena a los acontecimientos externos: por sí sola la virtud constituye la dicha; el sabio está más allá de toda fatalidad.

No hay que entender este concepto cínico de la virtud, como lo ponen de relieve desarrollos posteriores, como si el virtuoso encontrase su bienestar en el mero ejercicio de la bondad a despecho de los reveses de la fortuna. A semejante altura moral no se ha elevado el cinismo, por mucho que lo parezca cuando enaltece la virtud al grado de llamarla la única posesión segura en los vaivenes de la vida y la designe como el *desideratum* verdadero de la existencia, viendo en la maldad la mera negación de la dignidad humana. Más bien, esta doctrina es un postulado obtenido deductivamente del principio socrático de que la virtud, por necesidad, acarrea la felicidad (compárese arriba núm. 7). De este postulado intenta ahora Antístenes, inversamente, ganar una noción concreta de la virtud.

Puesto que la virtud, bajo todas las circunstancias, hace al hombre feliz, no puede ser otra cosa que la conducta que independiza al individuo, en lo posible, del acaecer universal. Ahora bien, las necesidades y deseos son los lazos que atan a los hombres al destino, ora proporcionándoles placer, cuando los sacian, ora dolor, cuando no los satisfacen. Sobre el mundo externo no tenemos poder alguno, pero no así sobre nuestros apetitos. Cuanto más nos afectan las fuerzas externas, tanto más de ellas exigimos, anhelamos o tememos: cada pasión nos convierte en esclavos del mundo externo. La virtud de que el hombre es capaz reside en oprimir los apetitos y limitar las necesidades, en lo posible. La virtud es carencia de necesidades:[33] una rigurosa consecuencia del eudemonismo y al par un postulado que del mejor modo se compadecía con los muchos hombres de humilde condición social que encontramos formando parte de la escuela cínica.

Un desarrollo radical de este pensamiento hizo caer a los cínicos en agudo antagonismo con la civilización. En su afán de reducir a lo absolutamente

[32] Especialmente en Diógenes Laercio, VI.
[33] Jen. *Symp.* 4, 34 ss.

imprescindible las necesidades del sabio virtuoso y de ver con indiferencia y desdén las demás aspiraciones humanas, acaban por rechazar todos los bienes de la cultura; sus ojos se vuelven hacia el ideal de un estado de naturaleza desprovisto de los más altos valores humanos. Acogiendo y espigando viejas teorías sofísticas, enseñan que el sabio debe someterse a lo que estrictamente exige la naturaleza y despreciar lo codiciable y digno de observancia, según opinión y valoración sociales. Riqueza y vida refinada, fama y honra son, para los cínicos, cosas superfluas, del mismo modo que los goces de los sentidos cuando exceden la satisfacción de las más elementales necesidades de amor y hambre. Arte y ciencia, familia y patria, son cosas indiferentes, y Diógenes debe su paradójica popularidad al ostentoso deporte de vivir como hombre en estado de naturaleza *(physei)* dentro de la Grecia civilizada.

Si, de este modo, el filósofo proletario se vio obligado a desdeñar todos los valores de la cultura, de cuyo goce se sentía más o menos excluído, no vio, por otra parte, en las leyes sobre las que descansa la estructura social, nada obligatorio; y si algo es verdad de las asquerosas anécdotas que la antigüedad refiere de él, es que esta ralea ha hecho del burlarse de las más elementales reglas de la costumbre y de la decencia, un placer. Este naturalismo postizo, y en parte artificial, ignora los conceptos de *díkee* y *aidóos,* que la vieja sofística había reconocido como impulsos naturales, e inventa una idea de virtud que define la esencial del hombre en estado de naturaleza en términos de codicia y de amor sexual.

Sin embargo, no eran los cínicos tan malos como parecían: incluso Diógenes, el *Soocrátees mainómenos,* predicó siempre el respeto y la estima para cierta educación del espíritu encaminada a liberar a los hombres de sus prejuicios y convenciones y llevarlos al ideal moral de la carencia de necesidades; sus extravagancias no son, a la postre, más que las naturales deformaciones de un doctrinarismo.

Esta filosofía, en su conjunto, es un rasgo característico de la época, un testimonio de un peculiar sentimiento, si no de oposición, sí de indiferencia a la vida social. Ya no se comprende el valor de los ideales colectivos. El cinismo, en efecto, nos hace ver cómo, en aquel entonces, la sociedad griega se corroía por obra de los intereses individuales. Cuando Diógenes se llama a sí mismo un cosmopolita, no hay que ver en ello el pensamiento de una hermandad de todos los hombres, sino sólo la repulsa de toda comunidad de cultura; y cuando Crates enseña que sólo en la cabeza de los hombres existe el politeísmo y que, según la naturaleza, no hay más que un solo Dios, tampoco puede significar esto en la doctrina de los cínicos un testimonio que permita inferir que a este monoteísmo corresponda una clara representación o un profundo sentimiento.

9. Una radical oposición a la doctrina de los cínicos presenta el hedonismo, la filosofía del placer desmedido. Aristipo emprende, partiendo de una incompleta doctrina socrática, el camino diametralmente opuesto; da, con premura, al concepto de lo bueno un contenido claro y sencillo: el placer *(hedonée)*. Desde luego, se toma este concepto en un sentido psicológico general, esto es, el sentimiento de satisfacción que acarrea el saciar deseos y apetitos:[34] la felicidad es el estado de placer que trae consigo la extinción de los impulsos de la voluntad. Ahora bien,

[34] En la obra de Jenofonte la expresión *heedy* no pocas veces aparece en labios de Sócrates.

como aquí se trata sólo de un estado placentero, es indiferente, para el caso, el objeto del querer o del bienestar: pues sólo interesa el grado de placer, la intensidad del sentimiento de satisfacción.[35] Pero ésta, la intensidad de placer, se da, por excelencia, en el goce sensible y corporal del inmediato presente, de la satisfacción momentánea. Siendo la virtud conocimiento de la felicidad, su función radica en capacitar al hombre para que goce del modo más intensamente posible. La virtud es capacidad de goce.

En general, todo hombre es apto para gozar, pero sólo el cultivado, el sapiente, el circunspecto y sabio lo hace certeramente. No se trata aquí tan sólo de la justa apreciación *(phrónesis)* que selecciona los más elevados y puros de los placeres, tal vez los que en menor medida están mezclados al dolor, sino de la íntima certidumbre humana de no seguir ciegamente cualquier deleite, de no entregarse, por completo, a cualquier delicia, sino tratar siempre de mantenerse sobre ellos para dominarlos. Es vituperable, sin duda alguna, como dicen los cínicos, el goce que convierte a los hombres en esclavos de las cosas; pero es más doloroso renunciar al placer como ellos hacen, que gozar de él sin sucumbir a sus excesos. Mas, para ello, sólo la justa comprensión capacita.[36]

Sobre esta base hacen los cirenaicos, especialmente el joven Aristipo, extensos estudios del origen de la *pathée,* de los sentimientos y de los impulsos. En una psicología fisiológica que enlaza con la de Protágoras (compárese, adelante, 8, 3), explican toda suerte de diferencias emotivas por movimientos corporales: la indiferencia neutral corresponde al reposo; el dolor, al movimiento vehemente, y al movimiento apacible, el placer. En semejantes teorías va de la mano de esta filosofía de sibaritas una mundanología libre de prejuicios. También para ellos, como lo enseña Teodoro, las prescripciones morales no son, a la postre, sino convenciones humanas, que valen para la masa. El hombre cultivado no se preocupa de ellas; disfruta de las cosas en la medida en que puede hacerlas suyas. Teodoro, el Ateísta como le apellidaban, repudia todos los escrúpulos religiosos que entorpecen la búsqueda del placer sensual; y de que, en este sentido, se esforzó por despojar a la fe religiosa tanto como fue posible de su nimbo hierático, lo confirma la conocida doctrina de Euemero, quien en su *hiera anagraphée,* intenta reducir la creencia de los dioses al culto de los antepasados y de los héroes; una doctrina, por lo demás, sin nexo con ningún punto de vista filosófico.

Así acabaron por coincidir los cirenaicos con los cínicos en que lo establecido, *nómooi,* esto es, por la convención social de la costumbre y de la ley, significa una limitación del derecho de gozar que el hombre tiene por naturaleza, *physei,* y en que el sabio debe obrar sin preocuparse de las instituciones humanas. Los hedonistas acogen de buen grado los refinamientos del placer que trae consigo la cultura; ven lícito y conveniente paladear la miel que otros preparan, pero no los liga ningún sentimiento de deber, ni de gratitud hacia la cultura de cuyos bienes disfrutan. El mismo cosmopolitismo, la misma repulsa de todo sentimiento de responsabilidad política que los cínicos habían predicado por su desprecio a los goces de la cultura, se defiende ahora por el egoísmo del placer. Sacrificarse por otros, patriotismo y abnegación en favor de un ideal, todo esto es para Teodoro una estulticia que no es propia del sabio compartir, y ya Aristipo se jactaba de

[35] También esto es una rigurosa consecuencia del principio eudemonista.
[36] Compárese Diógenes Laercio, II, 65 ss.

poder llevar una vida de trashumante gracias a su independencia política.[37] La filosofía de los parásitos que se sientan a la mesa, exuberante y refinada, de la vida griega, está tan lejos de su ideal como la de los mendigos que duermen en los quicios de las puertas.

Sin embargo, contiene ya el principio de la selección del placer un aspecto que va más allá del goce momentáneo, predicado por Aristipo: en dos sentidos aparece esta consecuencia. El mismo advertía ya que en la decisión de la voluntad era preciso computar el placer y el dolor que pudieran sobrevenir en lo futuro; Teodoro buscaba el bien por antonomasia más en la euforia permanente *(jara)* que en el deleite del momento, y Anniceris llegó a la convicción de que la felicidad no se alcanza tanto por los goces corporales cuanto por las alegrías del espíritu que acarrean la comunidad humana, la amistad, la familia y la organización política de los hombres.

De otro lado, comprendió la escuela hedonista, al fin de cuentas, que el placer exento de dolor anhelado por el sabio, es un hecho fortuito y excepcional. Lo que puede ocurrir en el mejor de los casos, dice Hegesias, es que el hombre escape al dolor y al displacer. La gran masa de los hombres es víctima de la angustia, del sufrimiento de apetitos insatisfechos: sería mejor para ellos dejar de existir. Por la insistencia con que defendía semejante opinión le dieron el sobrenombre de *peisithánatos,* el predicador de la muerte. Hegesias es el primer representante de un pesimismo eudemonista; con ello, empero, se contradice el eudemonismo en su propia entraña; cuando se eleva a fin último y contenido de la vida humana felicidad, hartura de apetitos y placer, no se alcanza este **desideratum** que, entonces, se abandona. El pesimismo es la última, pero también la destructora consecuencia del eudemonismo, su crítica inmanente.

8. El problema de la ciencia

P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems bei den Alten* (Contribuciones a la historia del problema del conocimiento en la antigüedad), Berlín, 1884.

Los sofistas eran profesores de elocuencia política; ante todo se veían obligados a enseñar cómo se habla bien. Convirtiendo la retórica de un arte tradicional en una ciencia, hicieron investigaciones lingüísticas y llegaron a ser los creadores de la gramática y la sintaxis: elaboraron investigaciones sobre las partes en la oración, el uso de los vocablos, la sinonimia y la etimología. Pródico, Hipias y Protágoras se destacaron sobre todos en estas faenas. Por desgracia, las noticias de sus pesquisas son incompletas.

1. Aun más pobre es nuestro conocimiento acerca de sus descubrimientos lógicos; de ellos sólo poseemos sucintas referencias. Pues que los profesores de retórica hayan tenido que ver con el proceso mental del discurso, se entiende de suyo. Ahora bien, este proceso consiste en pruebas y refutaciones. Era imprescindible, por lo tanto, que los sofistas bosquejaran una teoría del arte de probar y refutar. En Protágoras se confirma esto de modo cabal.[1] Pero también faltan pormenores acerca de la amplitud de sus trabajos; incluso se ignora si ya distinguían abstractivamente entre las meras formas lógicas y los contenidos concretos del pensamiento. Es característico que las escasas noticias que poseemos de la lógica de los sofistas se refieran de continuo a la importancia del principio de contradicción: y es que en la abogacía el arte de refutar está más próximo que el de probar. Protágoras mismo ha escrito un tratado, tal vez el más importante de sus obras, sobre "los fundamentos de la refutación",[2] y ha formulado la ley de los juicios contradictorios diciendo que para cada objeto pueden darse dos proposiciones en pugna. De este modo llegaba a descubrir teoréticamente el proceso lógico, que ya Zenón había aplicado y que tan importante papel jugó en la actividad pedagógica de los sofistas.

37 Jenofonte, *Memorabilia,* II, 1, 8 ss.

Pues las principales destrezas de estos iluminados se dirigen, de preferencia, a desviar a los hombres de sus habituales opiniones, a hacerlos caer en contradicción mediante hábiles preguntas y obligarlos a dar, de este modo, tan absurdas respuestas en la conversación, que causen hilaridad no sólo a los otros, sino a ellos mismos. Que no se trata de convencer a los oyentes echando mano de recursos lógicos, lo ponen de relieve los ejemplos que leemos en Platón[3] y Aristóteles; más bien, se procedía "sofísticamente", como hoy decimos, no dejando escapar ninguna equivocidad del lenguaje, ninguna deficiencia de la expresión popular; en una palabra, se buscaban todos los medios para llevar al interlocutor al absurdo. A menudo se emplean retruécanos lingüísticos, gramaticales, etimológicos, rara vez lógicos; y mezcladas a ellos bromas groseras y exentas de agudeza: son características también aquí las "preguntas de tormento", cuya respuesta, lo mismo afirmativa que negativa, es absurda, impidiendo al que contesta emitir la conclusión deseada.[4]

El arte de la disputa, la erística, tuvo gran resonancia en un pueblo, como el ateniense, locuaz y vanidoso: al lado de los dos hermanos Eutidemo y Dionisodoro, señalados por Platón, la han cultivado los megáricos, cuyo jefe de escuela, Euclides, también se ocupó de un arte de refutar.[5] Hiciéronse célebres sus discípulos Eubulides y Alexino por sus sofismas, que provocaron gran admiración en la antigüedad.[6] Entre éstos se encuentran dos, el del "montón" y el de la "calva",[7] cuyo argumento básico ya fue advertido por Zenón cuando trataba de demostrar que de lo infinitamente pequeño no puede obtenerse lo finito. Análogamente se han multiplicado las pruebas de Zenón contra el movimiento gracias a otro megárico, Diodoro Crono, aunque sin profundizarlas ni reforzarlas.[8] Incansable en la invención de aporías, sofismas y contradicciones, descubrió el mismo Diodoro el supuesto argumento contra

1 Diógenes Laercio, IX, 51 ss.

2 Es probable que *Kataballontes* (sc. *lógoi)* y *Antilogíai* no sean otra cosa que dos títulos diferentes de la misma obra cuyo primer capítulo trata de la verdad.

3 Platón en el *Eutidemo* y en el *Cratilo,* Aristóteles en el tratado de las "Refutaciones Sofísticas".

4 He aquí un ejemplo típico: "¿acabaste ya de pegarle a tu padre?" o: "¿has tirado ya tus cuernos?"

5 Diógenes Laercio, II, 107.

6 Compárese Prantl, *Gesch, der Log.* (Historia de la lógica), I, 33 ss.

7 ¿Qué grano produce el montón? ¿Cuando se es calvo, esto es, la caída de qué pelo (el primero, el segundo, el tercero, etc.), produce la calvicie?

8 Sexto Empírico, *Adv. Math.* X, 85 ss.

el concepto de la posibilidad: sólo lo real es posible; pues algo posible que no fuera real, sería, precisamente, lo imposible.[9]

En otro sentido hacen los sofistas próximos al eleatismo, una aplicación extrema del principio de contradicción y una correspondiente hipérbole del principio de identidad. Ya Gorgias parece que trataba de justificar su doctrina de que todos los juicios son falsos, por la idea de que no se puede predicar de una cosa sino lo que ella en sí misma es; y los cínicos, así como Estilpón, el megárico, han hecho suyo semejante pensamiento. De acuerdo con él, sólo los juicios de identidad son verdaderos, como lo bueno es lo bueno, el hombre es el hombre, etc.[10] Por consecuencia, juzgar y discutir es tan absurdo como, según el principio eleático, la pluralidad y el movimiento. Así como en la metafísica Parménides, que asoma en ocasiones tanto en la filosofía de los megáricos como en la de los cínicos, la carencia de conceptos ontológicos de relación impide el vínculo necesario entre unidad y diversidad (compárese, adelante, número 5) y conduce a la negación de lo múltiple, aquí, la falta de conceptos lógicos de relación hace imposible atribuir a un mismo sujeto dos o más predicados.

2. Todo ello constituye ya formas de expresión de la dirección escéptica, que habían tomado las investigaciones de los sofistas, acerca de la capacidad del conocimiento. Si partiendo de tales premisas, se saca la conclusión de que no es posible construir juicios sintéticos, eso sólo pone de relieve que son incompatibles el conocer y el principio abstracto de identidad que se sustenta en la doctrina del ser de los eleatas; en las dicotomías de Zenón se ha enredado a sí misma la doctrina de Parménides sin perspectivas de salvación. Esto aparece del modo más claro en el Escrito de Gorgias,[11] donde se explica que ser, conocimiento y comunicación del saber son imposibles. No existe nada: pues tanto el ser, inconcebible ora como eterno o perecedero, ora como simple o múltiple, como el no ser, son conceptos en sí contradictorios. Si existiera algo no podría conocerse: pues lo pensado es, por completo, diverso al ser; de otro modo no podrían distinguirse. En fin, si el conocimiento del ser fuese posible, no podrá enseñarse: pues cada hombre posee sus propias representaciones y no existe ningún medio para confirmar la diversidad de los pensamientos y de los signos empleados para llevar a cabo la transmisión del saber.

A la verdad, este nihilismo no pretende ser tomado en serio. Ya el título del libro: *perí physeoos ée perí tou mee óntos,* da la impresión de que se trata de una farsa grotesca. El culto retórico se divierte en ironizar como vano, con el estilo dialéctico de Zenón, todo el esfuerzo intelectual de la filosofía. Y es que desprecia la verdadera ciencia y no quiere tener otra actividad que la del arte oratorio.[12] Pero, que él lo haga y que tenga éxito, demuestra cómo entre los profesionales encargados de educar al pueblo, se perdía la fe en la ciencia, en una época, precisamente, en que la gran masa de las gentes vislumbraba en ella su salvación. Esta duda acerca de la verdad, empero, es tanto más comprensible cuanto más se piensa que las investigaciones científicas realizadas por Protágoras llegan al mismo resultado.

[9] Cicerón, *De Fato* 7, 13.

[10] Platón, *Teeteto,* 201 e; compárese también el *Sofista* 251 b.

[11] Extractos de él ya en el tercer capítulo de la obra pseudo-aristotélica *De Xenophane, Zenone, Gorgia,* ya en Sext. Emp. VII, 65-86.

[12] Platón, *Menón,* 95 c.

3. Esclarecer las representaciones humanas psicogenéticamente: he ahí el punto cardinal de la doctrina de Protágoras. La necesidad práctica de una teoría de la virtud y, sobre todo, la de la educación retórica, exigían, de preferencia, el conocimiento del origen y desarrollo de las representaciones; para ello ya no satisfacían las viejas doctrinas construídas sobre las hipótesis cosmológicas que ocasionalmente formularon los metafísicos más antiguos del período precedente; en cambio, se ofrecen de suyo, las observaciones fisiopsicológicas de los jóvenes. Comienza por negar Protágoras al pensamiento todo rango de valor superior al de la percepción. De este modo viene a reconocer la identidad psicológica entre pensar y percibir, que habían admitido ya aquellos metafísicos que intentaron explicar la diversidad de las representaciones por el acontecer cósmico (compárese parágrafo 6, 3). De ahí que venga a expresar Protágoras que la vida psíquica consta de meras percepciones.[13] Se quería fundar este sensualismo recurriendo a la muchedumbre de observaciones que había hecho la psicología fisiológica en conexión con la doctrina de los médicos naturalistas y, sobre todo, con las numerosas teorías que trataban de descubrir el proceso de la actividad sensorial.

Todas estas doctrinas comparten la idea de que, en última instancia, todo acontecimiento en el mundo, incluso el de la percepción, es movimiento. En esto estaban de acuerdo con los atomistas, de cuya escuela proviene tal vez Protágoras, como abderitano, Anaxágoras y Empédocles. Semejante unanimidad de criterio va todavía más lejos: se admite que en la percepción no sólo se encuentra en movimiento la cosa percibida, sino también el órgano receptor. Piénsese como se quiera la esencia metafísica que produce el movimiento, siempre se acaba por reconocer que toda percepción implica este doble movimiento. Incluso ya Empédocles había hecho notar que a cada movimiento externo viene a su encuentro uno interno.[14]

Sobre semejante base,[15] se construye la teoría del conocimiento de Protágoras. Siendo la percepción el producto de dos movimientos recíprocos, es, por ello mismo, algo diverso del sujeto que percibe, pero también algo diferente del objeto que provoca la percepción. Condicionada por ambos, es, sin embargo, heterogénea de ellos. En este descubrimiento de trascendental importancia radica la teoría de la subjetividad de la percepción sensible.

Sin embargo, tal doctrina se mantiene dentro de ciertos límites. Puesto que Protágoras no admite, siguiendo a los pensadores precedentes, que la conciencia pueda darse sin contenido alguno, enseña que en aquel doble movimiento tiene lugar: primero, el percibir *(aístheesis)* del hombre y, segundo, el contenido de la percepción *(tó aisthetón)* del objeto. Por lo tanto, la percepción es el conocimiento adecuado de lo percibido, pero nunca de las cosas mismas. Toda percepción es verdadera

[13] Diógenes Laercio, IX, 51.

[14] Es incierto que Protágoras, como se dice en la exposición platónica del *Teeteto,* 156 a, haya designado a estos dos movimientos con los nombres de acción y pasión *(poioun* y *pasjón).* De cualquier modo hay que reconocer que no puede causar admiración ver semejantes categorías antropológicas en los labios del sofista.

[15] No existe ninguna razón poderosa para referir de modo inmediato a Heráclito esta teoría de los movimientos encontrados. El momento heraclítico que ya ha visto con sagacidad Platón, aparece más bien en aquel intento de los inmediatos predecesores de los sofistas de reducir a movimiento toda suerte de acontecer.

siempre y cuando, en el instante en que aparece, provenga de la cosa el contenido representado como *aisthetón*. El hombre no conoce las cosas como son, sino como son para él, y sólo para él, en el momento de la percepción: son en cada instante como él se las representa. Este es el sentido del relativismo protagórico, según el cual, para cada individuo, son las cosas como le aparecen; y que se expresa en el célebre postulado: el hombre es la medida de todas las cosas.

De ahí que toda opinión que proviene del acto del representar sea verdadera en cierto sentido, pero también falsa. Vale tan sólo para el que percibe y sólo en el momento en que percibe; se renuncia a toda suerte de validez general. Y puesto que, según la doctrina, la percepción es la fuente de todo saber y representar, no existe nada universalmente válido para el conocimiento humano. La tesis defendida por el sofista es un fenomenalismo, en cuanto limita todo posible conocimiento, en sentido estricto, a la representación momentánea y cambiante del individuo; es un escepticismo, en tanto rechaza todo conocimiento que va más allá de estas condiciones.

Hasta qué punto saca consecuencias prácticas Protágoras del principio de que cada cual tiene por verdadera su opinión, no lo sabemos. Sofistas posteriores acabaron por afirmar que el error es imposible, que todo puede afirmarse de todo, pero también, de nada; es decir, la contradicción no es posible; puesto que cada individuo va teniendo sin cesar nuevos contenidos de percepción, no puede recibir nunca distintos predicados el mismo objeto de conocimiento. En todo caso, rechaza Protágoras la positiva determinación del ser; no se ocupa de las cosas reales mismas que se mueven sino del movimiento y de las apariencias que aquél provoca en la percepción.

En este sentido, por vez primera, se intenta ora por Protágoras, ora por la sofística influída por él, reducir a diferencias de movimiento la heterogeneidad de percepciones y representaciones. Probablemente se tomó en cuenta también la forma del movimiento, pero sobre todo, la velocidad.[16] Es interesante, además, que bajo el concepto de percepción se subsuman no sólo las sensaciones y las intuiciones, sino también los sentimientos y deseos; esto, especialmente digno de consideración, porque se creía que a dichos estados corresponde un *aisthetón*, un momentáneo contenido de la cosa, objeto de la percepción. De este modo, los predicados de valor de lo agradable y de lo apetecible se equiparan epistemológicamente hablando a los predicados de la representación sensorial. Lo que aparece placentero, útil y apreciable a uno, es para él y sólo para él placentero, útil y apreciable. La momentánea e individual conciencia es también aquella medida de las cosas; no existe una apreciación universalmente válida de los objetos. En este sentido se alimenta el hedonismo de Aristipo de la doctrina protagórica. No conocemos, enseña Aristipo, las cosas sino únicamente el valor que ellas pueden tener para nosotros y nuestros estados sentimentales (*pathée*). Estos últimos son: reposo e indolencia, movimiento agitado y dolor, o delicado vaivén y placer. Y entre ellos sólo el tercero es digno de aspiración (comp. núm. 7, 9).

[16] No cabe duda que la teoría del conocimiento de Protágoras se alimenta en la escuela atomística de Abdera, para la que era esencial esta reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo (compárese parágrafos 4 y 5): claro está que el sofista no se deja arrastrar a las consecuencias metafísicas de esta teoría.

E. LAAS, *Idealismus und Positivismus*, I (Berlín, 1880).

4. Todos los pensamientos de los sofistas desembocan, así, en la negación de la verdad. Sócrates, empero, va en pos de ella y cree que se alcanza cuando honradamente se busca. Virtud es saber, y puesto que debe existir la virtud, es preciso que exista el saber. Aquí aparece, por vez primera en la historia, con diáfana claridad, la idea de la exigencia moral como postulado epistemológico. Dado que no es posible moralidad sin conocimiento, es necesario que exista este último: y si no estamos en posesión del saber, debemos buscarlo, anhelarlo en la forma como el amante va tras la posesión de lo amado. Ciencia es nostalgia, amor incontenido de saber: *philosophía* (compárese, PLATÓN, *Banquete*, 203 e).

De esta convicción se derivan los caracteres de la teoría socrática de la ciencia,[17] en primer lugar, los supuestos de que el saber tiene que ser necesario y, por lo tanto, posible. Sólo hay un conocimiento de las relaciones humanas *(ta anthróopeia)* imprescindible para la vida moral: sólo para éste es ineludible un saber y únicamente para tal saber es capaz el hombre de alcanzarlo. No tienen que ver nada con la tarea moral del hombre las hipótesis metafísicas y naturalistas; y tanto menos las toma en cuenta Sócrates cuanto más participa de la opinión de los sofistas de que es imposible adquirir un conocimiento seguro de ellas. La ciencia sólo es posible como comprensión práctica, como conocimiento de la vida moral.

Los llamados socráticos han extremado semejante opinión bajo el influjo de su moral eudemonista. Para cínicos y cirenaicos tiene la ciencia valor sólo en cuanto suministra al hombre la recta comprensión para hacerlo feliz. En Antístenes y Diógenes el saber no posee valor en sí, es un medio para dominar los apetitos y para conocer las necesidades naturales del hombre; las causas de la percepción *(ta pepoieekóta ta pathée)*, dicen los cirenaicos, son para nosotros tan indiferentes como incognoscibles; únicamente el placer que acarrea la felicidad tiene que ver con nuestros estados subjetivos de que nos damos cuenta de modo seguro. El indiferentismo hacia la metafísica y la ciencia natural es en Sócrates como en los sofistas el resultado de sus preocupaciones acerca de la interna esencia del hombre.

5. Será siempre un hecho digno de admiración que un hombre como Sócrates que, no obstante haber reducido el círculo de la investigación científica, haya logrado determinar dentro de tal círculo la esencia de la ciencia de modo tan claro y decisivo. Debe esto, ante todo, a su instintiva y radical oposición al relativismo de los sofistas. Estos enseñaban, en efecto, que sólo hay opiniones *(doxai)* válidas para cada individuo en particular, pero originadas con necesidad psicogenética; Sócrates, en cambio, busca el saber que valga, en igual medida, para todos. Frente al cambio y diversidad de representaciones individuales inquiere lo permanente y común que todos tienen que reconocer. Indaga la *physis* lógica, y la encuentra en el concepto. También aquí enraíza el principio en la exigencia; la teoría, en el postulado.

Ya los viejos filósofos habían tenido la sospecha de que el pensar racional, fuente de todo auténtico conocimiento, es algo esencialmente distinto a la interpretación sensible y cotidiana del mundo y al usual y

[17] Compárese, Fr. SCHLEIERMACHER, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen* (El valor de Sócrates como filósofo). Obras Completas, III, 2º volumen, pp. 287 ss.

corriente parecer de las gentes; pero ni lógica ni psicológicamente pudieron destacar diferencia de tanta significación. Sócrates lo consigue, porque emprende otro camino: parte del resultado que se debe esperar del posible rendimiento del saber. El conocimiento que debe ser más que opinión, que debe valer para todos, no puede ser sino lo común que en todas las sucesivas representaciones se impone a los individuos: sólo la validez de generalidad objetiva. Si, pues, debe haber saber, éste no puede encontrarse sino en la coincidencia de todas las representaciones individuales. Lo objetivamente general que hace posible la comunidad subjetiva de las representaciones, es el concepto *(logos)*; la ciencia es, pues, pensar conceptual. La validez general del conocimiento es sólo posible gracias al concepto científico, que descubre lo común de todas las percepciones y opiniones individuales.

Por lo tanto, el objetivo de toda faena científica es la determinación conceptual, la definición. El fin de la investigación es fijar *ti hékaston ein*, lo que son las cosas; sólo así se alcanzan, frente a las cambiantes opiniones, los conceptos permanentes de los objetos.

En cierto modo habían preparado esta doctrina los sofistas con sus investigaciones sobre semántica, sinonimia y etimología de las palabras. Los resultados de esta incipiente filosofía del lenguaje (compárese PLATÓN, *Cratilo)* condujeron a la pregunta de si es algo natural o meramente convencional la relación que media entre las palabras y sus significaciones *(physei ée thesei)*. Gran éxito tuvo Pródico en la determinación del significado de los vocablos; el propio Sócrates hace elogiosa alusión de semejante sofista.

Entre los posteriores sofistas el intento de Sócrates de fijar conceptos se mezcla con la metafísica eleática y su postulado de la identidad del ser. Euclides llamó a la virtud, o lo bueno, el único ser, designado, por cierto, con los más diversos nombres por las gentes, pero en sí mismo invariable y permanente. Antístenes define el concepto como el ser intemporal de las cosas,[18] pero entiende esta identidad del ser, exenta de toda relación empírica, en forma tan unilateral, que acaba por pensar que el verdadero ser sólo puede conocerse por sí mismo. Toda predicación es imposible; sólo hay juicios analíticos (compárese número 1 de este parágrafo). Según eso, únicamente lo compuesto es determinable conceptualmente; lo simple no puede definirse.[19] De esto último, en efecto, no hay comprensión conceptual, sólo es susceptible de presentarse a la actividad momentánea de los sentidos. Así llegaron los cínicos, partiendo de la doctrina socrática del concepto, a un sensualismo que declara que lo simple y originario sólo puede cogerse con las manos y verse con los ojos: he aquí el fundamento de su oposición a Platón y de su materialismo tan rudamente combatido por éste.

6. La búsqueda de los conceptos era para Sócrates lo sustancial de la ciencia y lo que caracteriza, ante todo, la forma externa de su filosofar. El concepto es lo que debe valer para todos: y es preciso buscarlo en lo común de los contenidos del pensamiento. Sócrates no es un sabio solitario; tampoco un profesor **ex cathedra**, sino un hombre sediento de verdad que se instruye a sí mismo e instruye a los demás. Su filosofía es dialógica y discurre en la conversación, la cual siempre está dispuesto a iniciar con el que la desee.[20] Para la elucidación de los conceptos morales brinda la oportunidad cualquier objeto de la vida cotidiana. En y por el cambio recíproco de pensamientos hay que descubrir lo general; el *dialogismós* es el camino hacia el *lógos*. Pero semejante diálogo choca a menudo con múltiples dificultades: con la inercia de las opiniones al uso, con el

18 DIÓGENES LAERCIO, VI, 3: *lógos estín hotí een ésti deelóon.*
19 PLATÓN, *Teeteto,* 202 b.
20 Aquí se percibe el estilo dialéctico de Zenón. El diálogo llegó a ser para la literatura filosófica posterior la forma dominante.

snobismo vano y las paradojas de los sofistas, con la arrogancia del saber aparente, con la repetición irreflexiva de los pareceres de la masa. Aquí interviene Sócrates decisivamente: ávido de aprender y mediante hábiles preguntas desecha opiniones al descubrir con inexorable rigor lógico sus deficiencias, para llevar al ateniense orgulloso de su sabiduría, al fin, a la convicción de que la conciencia de nuestra propia ignorancia es el principio de todo saber. Con quien, después de esto, permanece en la conversación, empieza a elevarse en comunidad de trabajo y seriamente a la determinación conceptual, y tomando la dirección del diálogo conduce a su interlocutor, paso a paso, al desarrollo de sus propios pensamientos, ahora exentos de contradicción; a la postre, le hace expresar diáfanamente lo que antes sólo había vislumbrado. Llamaba a esto su arte espiritual de dar a luz y a aquella preparación, su ironía.

7. Pero el método mayéutico tiene otro sentido positivo: en la conversación aparece la comunidad racional a la que se someten todos los interlocutores, no obstante sus divergentes opiniones. No debe construirse el concepto, sino simplemente encontrarlo: está allí; sólo hay que desprenderlo del ropaje de las experiencias y opiniones individuales donde se halla. Por eso, el procedimiento de la conceptuación socrática es epagógico, o inductivo: mediante la comparación de singulares pareceres y representaciones sensibles se eleva al concepto general; en efecto, influye, decisivamente, cada una de las preguntas encaminadas a descubrir la determinación conceptual, ya inquiriendo casos análogos, ya buscando relaciones afines. El concepto así ganado se verifica poniendo de manifiesto si es o no aplicable al problema inicial, objeto de reflexión; pero esto significa que la subsunción de lo particular bajo lo general se eleva a función esencial del conocimiento científico.

Sin duda alguna, el proceso inductivo tal como lo aplica Sócrates (Jenofonte y Platón coinciden en ello) es todavía imperfecto y defectuoso. Aún carece de la circunspección necesaria para generalizar y del rigor metódico que exige la conceptuación. El prurito de llegar cuanto antes al concepto general, es tan excesivo que, a menudo, se acepta un material precipitadamente recogido, y el convencimiento de validez del concepto ganado es tan firme que se decide, sin más, el problema propuesto. Pero por muchas que puedan ser las lagunas de la teoría de la prueba de Sócrates, no menoscaban su significación histórica. Su doctrina de la inducción no posee tanto valor metodológico cuanto lógico y teorético-cognoscitivo. Señala de una vez por todas, decisivamente, que la tarea de la ciencia reside en elevarse al concepto general mediante comparación de hechos singulares.

8. Aunque Sócrates determina la esencia de la ciencia como pensar conceptual, reduce injustificadamente los límites de su aplicación: según su criterio, aquella tarea se cumple sólo en el territorio de la vida práctica. La ciencia es, atendiendo a su forma, determinación conceptual, y, atendiendo a su objeto, ética.

Existe, no obstante, la esfera de los conocimientos de la naturaleza y todos los temas que a ella se vinculan, y si éstos, en cierto modo, son indiferentes para la vida moral, no por eso deben descuidarse en absoluto: una vez que Sócrates renuncia a la caracterización conceptual de los objetos

de la naturaleza se ve tanto más constreñido a elaborar, echando mano de otros medios (no conceptuales), una imagen del mundo que satisfaga sus necesidades morales científicamente fundadas.

Cierto: Sócrates rechaza la ciencia natural, pero hace profesión de fe de una consideración teleológica de la naturaleza, asombrado por el orden cósmico y la finalidad de las cosas:[21] cree en una providencia divina que escapa a toda comprensión racional. Con semejante fe se mantiene Sócrates en los límites de las representaciones religiosas de su pueblo; incluso habla de una diversidad de dioses, aunque se inclina, sin dar lugar a duda, al monoteísmo ético que asomaba en su época. Pero no aparece en tales problemas como un reformador; moraliza, discute su propia fe, pero respeta la de los otros.

Su racionalismo ético sufre una natural limitación a consecuencia de estos motivos religiosos: su fe en un *daimónion.* Cuanto más se esforzaba por la claridad de los conceptos y el conocimiento exacto de las relaciones morales, y percibía con nitidez sus propias limitaciones, tanto menos se le ocultaba la reducida capacidad del hombre para salir avante en su tarea, y tanto más hacía valer los derechos del sentimiento donde la comprensión racional no conduce a la recta decisión. Aquí creía Sócrates oír el demonio: una voz admonitoria y persuasiva. Opinaba que por este medio los dioses, a quienes de ordinario rendía culto, lo disuadían del mal en situaciones difíciles ahí donde el conocimiento era incapaz de mostrar la ruta.

21 La teleología de Anaxágoras se funda en la armonía de las esferas celestes, no en la vida humana; de ahí que no sea probable que haya influído poderosamente sobre Sócrates quien, más bien, según lo indica especialmente Jenofonte, ve que la admiración que el hombre experimenta por el universo le es beneficiosa para su conducta. La creencia socrática está más vinculada a las intuiciones religiosas de los grandes poetas, sobre todo a los trágicos.

Capítulo Tercero

EL PERIODO SISTEMATICO

El tercero y decisivo período de la ciencia griega cosecha los frutos de los dos períodos precedentes: constituye, sustancialmente, una mutua penetración de la muchedumbre de los pensamientos cosmológicos y antropológicos. Esta fusión armoniosa, empero, sólo en mínima parte puede considerarse como un resultado necesario de la época; menos aún como una exigencia de ella; más bien es la acción de grandes personalidades y de su genial manera de orientar su afán cognoscitivo.

El motivo dominante de aquel entonces se dirigía, sobre todo, al aprovechamiento práctico de la ciencia: así lo revela el hecho de disolverse la filosofía en investigaciones particulares (problemas de mecánica, de fisiología, de retórica y de política), y en adaptarse la exposición didáctica de ellas a la opinión del "hombre de la calle". No sólo para la gran masa del pueblo, sino también para la de los sabios las cuestiones fundamentales del conocimiento del mundo pronto perdieron el interés que en un principio tuvieron, y la renuncia escéptica provocada por la teoría del conocimiento de los sofistas nunca apareció en la forma de queja o resignación.

Si de las investigaciones sobre el saber y querer humanos —objeto de estudio preferente de la Epoca del Iluminismo— vuelve la filosofía griega con renovada energía a los grandes temas de la metafísica y alcanza en este camino su punto más elevado, eso se debe, sin disputa, al impulso inquisitivo y personal de tres grandes hombres que han sido los portadores de este desarrollo brillantísimo del pensamiento antiguo: Demócrito, Platón, Aristóteles.

Las creaciones de estos tres héroes del pensamiento griego se distinguen de las doctrinas de sus predecesores por su carácter sistemático: los tres han creado sistemas de la ciencia comprensivos y conclusos. Sus doctrinas ostentan este carácter, por una parte, debido a la universalidad de los problemas, y por otra, a la consciente unidad metódica de su tratamiento.

Al paso que cada uno de los pensadores anteriores se preocupó por un limitado círculo de problemas, dando la impresión de conocer tan sólo ciertos territorios de la realidad; al paso que el interés por el conocimiento de la naturaleza aparece frecuentemente separado del interés por el conocimiento del espíritu, el trabajo de estos tres hombres se dirige por igual a todo el ámbito de los problemas científicos. Reunieron viejas experiencias y observaciones, compararon y probaron los conceptos obtenidos de ellas y pusieron en relación lo que hasta entonces, separadamente, se había pensado. Incluso en los aspectos más variados de su

actividad literaria se advierte esta universalidad de su interés científico: y la riqueza del material que de este modo se elabora sólo se explica en parte por la activa colaboración de sus difundidas escuelas, en las que —lo que vale especialmente de Aristóteles— se produjo una división del trabajo, de acuerdo con la capacidad e inclinación de cada uno de los discípulos.

A fin de que este trabajo colectivo no corriera el riesgo de perderse en pormenores, tomaba como pauta aquel pensamiento básico con arreglo al cual cada uno de estos grandes filósofos emprendía y dirigía la elaboración unitaria de todo el material por investigar. A la verdad, condujo esto, en más de un aspecto, a interpretaciones unilaterales y a una especie de deformación de algunas esferas de la realidad y, con ello, a omisiones de problemas, que pronto la crítica puso al descubierto; en cambio, experimentó, precisamente por el acomodamiento o ajuste que fue necesario practicar entre las formas cognoscitivas de los diversos territorios del saber, la metafísica profesional tal elevación, y el pensamiento abstracto tal refinamiento y profundidad, que en el breve espacio de dos generaciones se crearon los caracteres típicos de tres diversas concepciones del mundo. De este modo, simultáneamente, aparecieron en éstos, sus geniales creadores, las ventajas y desventajas de la construcción filosófica de sistemas.

La sistematización del saber en una doctrina filosófica totalizadora se ha consumado en línea ascendente de Demócrito y Platón a Aristóteles, si bien sólo en este último ha tomado la forma de una división orgánica en disciplinas particulares. Con ello ha puesto término Aristóteles a la evolución de la filosofía griega y, al mismo tiempo, ha inaugurado la época de la especialización científica.

El tránsito de tal evolución ha sido éste: desde luego los dos sistemas opuestos de Demócrito y Platón se originan del intento de aplicar a temas cosmológicos y metafísicos los principios que habían descubierto los sofistas y Sócrates; la doctrina definitiva de Aristóteles es el ensayo de conciliación de tales sistemas.

En Demócrito y en Platón campea el mismo propósito fundamental: utilizar las ideas epistemológicas del Iluminismo filosófico precedente para una neofundamentación de la metafísica. De ahí que imprima a ambos sistemas esta común dependencia de las doctrinas del período cosmológico y de la sofística particularmente la teoría de Protágoras, cierto paralelismo y parcial afinidad, que es tanto más interesante cuanto más se profundiza en su radical oposición. Esta, por otra parte, reside en que la doctrina de Sócrates no ha ejercido influjo alguno sobre Demócrito y sí decisivo sobre Platón; lo que explica, además, que predomine el aspecto ético en el sistema de este último, en proporción inversa que en el sistema del primero. Del mismo punto de partida, pues, arrancan paralelamente el materialismo de Demócrito y el idealismo de Platón.

También por aquella oposición se explica con holgura la diversidad de su influjo. La concepción rigurosamente teorética de la ciencia que campeaba en el sistema de Demócrito, no era tema favorito de la época: su escuela se disipa muy pronto después de su muerte. Platón, en cambio, cuya doctrina científica acentúa tanto el aspecto práctico de la filosofía, funda en la Academia una amplia y permanente escuela. Pero esta escuela, la llamada Antigua Academia, sucumbió en parte a la investigación par-

ticular, en parte a la corriente moralizadora de la época, adaptándose a la fisonomía de aquel entonces.

De la Antigua Academia se separa la gran figura de Aristóteles, el pensador más influyente que ha conocido la historia. La formidable concentración intelectual de la ciencia griega por medio de la que, para conciliar la oposición de sus dos grandes predecesores, lleva a cabo en torno al concepto de la evolución *(entelécheia)*, convierte su sistema en la expresión más perfecta del pensamiento heleno, y a él, en el maestro del futuro.

La comunidad científica de su patria y las enseñanzas de largos viajes han determinado la formación intelectual de Demócrito de Abdera (460-370). Para consagrarse a la vida tranquila de la investigación se aparta del bullicio sofístico de la época; lejos de la agitada Atenas, encuentra asilo en la ciudad que lo vio nacer, en donde gozó siempre de gran estima. Nunca enseñó política ni otra suerte de habilidad práctica. Sólo la ciencia reclamaba su atención, sobre todo la de la naturaleza. Aúna a gran erudición y sapiencia, extraordinaria capacidad conceptual. A la vez poseía una singular aptitud para simplificar esquemáticamente los problemas. La riqueza de su producción delata que dirigió una escuela muy difundida, de la que conocemos algunos nombres aunque de insignificante relieve. El signo más claro de que la época no tiene afición por la ciencia pura, lo pone de manifiesto la indiferencia que encontró su sistema de la explicación mecánica de la naturaleza: en efecto, se relega su doctrina durante dos siglos, en obsequio de los sistemas teleológicos del universo. Sólo más tarde, en la escuela epicúrea, se pone en boga su filosofía, aunque no siempre bien comprendida.

La antigüedad ha ponderado a Demócrito como un gran escritor; de ahí que tanto más sea de lamentarse la pérdida casi total de sus obras, de las cuales conserva la tradición sus numerosos títulos y reducidos fragmentos (estos últimos en parte dudosos). Los escritos teoréticos más importantes son: *Megas* y *Mikros diakósmos, peri nou* y *peri ideoon;* los prácticos: *peri euthymines* y *hypotheekai.* Sobre las compilaciones de W. Burchard (Minden, 1830 y 34) y Lortzing (Berlín, 1873) reelaboran las fuentes W. Kahl (Diedenhofen, 1889) y A. Dyroff (Munich, 1899). P. Natorp ha editado *La Etica* (Leipzig, 1893). Compárese G. Hart, *Zur Seelen und Erkenntnislehre des Demokrit* (La teoría del alma y la teoría del conocimiento de Demócrito) (Leipzig, 1886). H. Diels, *Leucipo y Demócrito*, 35 versos filosóficos, 1880; C. H. Liepmann, *Die Mechanik der Leukipp-demokratischen Atome* (La mecánica de los átomos en Leucipo y Demócrito) (Leipzig, 1886); H. Laue, *De Democriti fragmentis ethicis* (Gotinga, 1921). I. Hammer-Jensen (Copenhague, 1908 y en el Archivo de la Historia de la Filosofía 23, 1910).

Platón de Atenas (427-347) desciende de noble estirpe; recibe la más refinada educación artística y científica de su tiempo. Sócrates ha influído decisivamente en su vida: lo aparta de sus aficiones poéticas para llevarlo al campo de la investigación filosófica. Ha sido el más fiel de sus discípulos y el que mejor ha comprendido al maestro, pero también el más independiente. La muerte de Sócrates determina su viaje a Megara a invitación de Euclides; después visita Cirene y Egipto; por algún tiempo, vuelve a Atenas, en donde inicia con su pluma y su palabra propiamente su carrera docente. Hacia el año de 390 lo encontramos en la Magna Grecia y Sicilia ligado al círculo de los pitagóricos, con quienes participa en la cosa pública. El príncipe siracusano Dión le introduce en la corte del rey de Siracusa, Dionisio el Viejo. Aquí se hace peligroso por su afán de reformas, lo que determina que lo envíen como prisionero de guerra a Esparta. Por fortuna, un amigo pudo rescatarlo. Dos veces más, 367 y 361, hace intentos de intervención política en Sicilia, las mismas que fracasa.

Después de su primer viaje a Sicilia funda en el Jardín de Academos su escuela, que pronto atrajo a su seno a un gran número de relevantes personalidades. El lazo de unión pareció ser desde luego cierta comunidad de ideales éticos fundados en la amistad. Su actividad docente tuvo al principio, a la manera socrática, el carácter dialógico de búsqueda común; sólo más tarde fue ganando terreno la exposición docente, que desde entonces significó para Platón el punto de gravedad de su vida: pues la tarea inquisitiva sólo era una consecuencia espontánea de su poliédrica personalidad; la educación moral y política le interesaban apasionadamente. Ve con perspicacia los peligros de su época; armoniza los rasgos aristocráticos de su persona

con la concepción de la vida de su maestro; siempre alimentó la esperanza de reformar la vida de su tiempo echando mano de los frutos de la ciencia y de conducir al hombre a una concepción religiosa del mundo, de la que él mismo era deudor a la secta de Dionisio. Su capacidad estética caracteriza en tercer término su espiritual naturaleza; gracias a ella ha podido expresar en el sublime lenguaje de la más exquisita poesía el mundo de sus ideales.

Las obras de Platón constituyen el rendimiento estético-literario del maestro y del pensador.[1] En ellas se pinta con vivacidad dramática y plásticos caracteres su personalidad y su concepción del mundo. Obras de arte por su belleza son el *Banquete* y el *Fedón;* La *Politeia* ofrece la más completa exposición de su doctrina. La forma, con excepción de la *Apología de Sócrates,* es el diálogo; en las obras de su madurez amaina el aspecto estético y el diálogo se reduce a mero esquema expositivo *(Timeo* y *Leyes).* Casi siempre Sócrates es el personaje central del coloquio, en cuyos labios pone Platón los resultados más fructíferos de la pesquisa intelectual, salvo en los diálogos de la ancianidad.

El desarrollo de la doctrina en su conjunto es más estético que científico. En estilo perfecto se va desenvolviendo la sucesión de las ideas y pensamientos; en cambio, la inquisición metódica y la esquematización de los problemas es deficiente. Se designa a los diálogos tomando en cuenta el objeto dominante de su contenido. Donde el desarrollo conceptual no es posible u oportuno echa mano Platón de mitos y descripciones alegóricas, llenas de motivos legendarios y fabulosos en libre forma poética; especialmente toma de los misterios dionisíacos la imagen de la inmortalidad del alma y de la perfección de la vida después de la muerte *(Gorgias, Fedro, Fedón,* y *Politeia).*

Respecto a los diálogos sólo en parte es segura la tradición; también es dudosa la secuela cronológica en que fueron escritos y la relación que puedan tener entre sí. Sobre estos problemas han laborado después del poderoso estímulo dado por las traducciones (Berlín, 1803) de Schleiermacher, los siguientes investigadores: J. Socher (Munich, 1820), C. Fr. Hermann (Heidelberg, 1839), E. Zeller (Tubinga, 1839), Fr. Suckow (Berlín, 1855), Fr. Susemihl (Berlín, 1855-56), E. Munk (Berlín, 1856), Fr. Ueberweg (Viena, 1861), K. Schaarschmidt (Bonn, 1866), H. Bonitz (Berlín, 1875), G. Teichmueller (Gotha 1876, Leipzig 1879), A. Krohn (Halle, 1878), W. Dittenberger (Hermes, 1881), H. Siebeck (Friburgo, 1889), P. Lutowslawsky (Londres, 1879 y 1905), P. Natorp (Leipzig, 1903), H. Raeder (Leipzig, 1905), L. Robin (París, 1906), C. Ritter (Munich, 1910), P. Friedlaender (1921).

Los escritos auténticamente platónicos son:

a) Diálogos de juventud, los cuales apenas sobrepasan el punto de vista socrático: *Apología, Critón, Eutifrón, Lisis, Laques* y, tal vez, *Cármides, Hipias menor* y *Alcibíades I;*

b) Diálogos de oposición a la sofística: *Protágoras, Gorgias, Eutidemo, Cratilo, Menón* y *Teeteto;*

c) Diálogos principales en donde expone su propia doctrina: *Fedro, Banquete, Fedón, Filebo* y la *Politeia.* Parece ser que la elaboración de estos diálogos, iniciada en época temprana, sufrió muchas interrupciones y fue terminada en los últimos años de vida del filósofo;

d) Diálogos de la ancianidad: *Timeo, Leyes* y el fragmento del *Critias.*

Entre los diálogos que ofrecen mayor sospecha de inautenticidad figuran el *Sofista,* el *Político* y el *Parménides.* Común a los tres, según su forma y contenido, es su íntima relación con la dialéctica y la erística eleática. La autenticidad de los dos primeros se defiende haciendo ver que su contenido penetra en la discusión hipotética de complicados problemas de la filosofía platónica; en cambio, en la antigüedad y en los tiempos modernos el *Parménides* ha parecido siempre muy dudoso. También carecen de autenticidad las trece cartas de Platón que, sin embargo, dan un buen material para estudiar su estancia en Sicilia; recientemente ha defendido con energía su autenticidad Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* (Historia de la Antigüedad)

[1] Traducidas al alemán por Hier. Mueller con Introducciones de K. Steinhart, 8 volúmenes (Leipzig, 1850-66), recientemente por R. Kassner, K. Preisendanz y O. Kiefer (Jena, 1908 ss.) y O. Apelt en colaboración con K. Hildebrandt, Const. Ritter y Gust. Schneider (Leipzig, 1902-20). Entre las nuevas ediciones que reproducen la habitual paginación de las de Stephanus (París, 1578), son de notarse las de J. Bekker (Berlín, 1816 s.). Stallbaum (Leipzig, 1850), Schneider y Hirschig (París, Didot. 1846 ss.), Hermann-Wohlrab (Teubner, 1851 ss.), M. Schanz (Leipzig, 1875 ss.), Burnet (Biblioteca Oxoniensis, 1899 ss.).

V, pp. 500 ss. Compárese Andreäe, *Platons Philosophie in seinen Briefen* (La filosofía de Platón en sus cartas), 1922, y la Edición de E. Howald (1923).

Compárese H. V. Stein, *Sieben Buecher zur Geschichte des Platonismus* (Siete libros para la historia del platonismo) Gotinga, 1861 ss. G. Grote, *Platon and the other companions of Socrates* (Londres, 1865), A. E. Chaignet, *La vida y los escritos de Platón* (París, 1873), E. Heitz (O. Mueller, *Historia de la literatura griega),* Alfr. Fouillée, *La filosofía de Platón* (París, 1888-89), W. Windelband, *Platón* (1893, 7ª edición, 1923), Taylor, *Platón* (1910 y 1923), M. Wundt (1914), U. V. Wilamowitz-Moellendorff (1919), O. Hamelin, *Le système de P.* (1920), A. Goedeckemeyer (1922), Will de Rosz (Nueva York, 1924). Más literatura en el texto.

La Escuela de Platón se llama la Academia. Su vida se extiende hasta las postrimerías del pensamiento antiguo; poseyó sin interrupción el Jardín de Academos y el Gimnasio allí fundado. Suele dividirse su historia en tres (o cinco) períodos:

1) La Antigua Academia (los discípulos más próximos a Platón y las generaciones siguientes hasta el año 260 a. C.).

2) La Academia Media, que toma una dirección escéptica y en la que se distinguen la escuela (2ª) de Arcesilao (315-241), un discípulo y sucesor de Crates, y la más reciente (3ª) de Carnéades (214-219);

3) La Academia Nueva, que con Filón de Larisa (4ª) se hace dogmática (por el año 100) y con Antioco de Ascalón (5ª) cae en el eclecticismo (veinticinco años más tarde).

Acerca de las dos últimas Academias, compárese el primer capítulo de la segunda parte de esta obra. Más tarde se posesionó de la Academia, la escuela neoplatónica (Parte II, cap. 2).

A la Antigua Academia pertenecen hombres de gran sapiencia y dignidad moral: jefes de escuela fueron Espeusipo, sobrino de Platón, Jenócrates de Calcedonia, Polemo y Crates de Atenas: al lado de ellos se nombran también Filipo de Knido y Heráclito del Ponto. Entre los más jóvenes se cita a Crantor. En relación menos íntima se encuentra el astrónomo Eudoxo de Knido y el pitagórico Arquitas de Tarento.

Entre todos los miembros de la Academia pronto se destaca la figura de Aristóteles de Estagira (384-322). Su padre Nicómaco fue el médico de cámara del rey de Macedonia. A la edad de dieciocho años entra a la Academia, impulsado por una fuerte inclinación a la medicina y a la ciencia natural, que con tanto celo se cultivaban en su patria. Pronto en ella jugó un papel relativamente independiente como escritor y maestro, sobre todo de retórica; pero cuidó con fino tacto de aparecer como un discípulo de Platón. Sólo después de la muerte de éste, apártase de la Academia: visita con Jenócrates a su amigo Hermeias, tirano de Atarneo y de Assós en Misia, con cuya hermana Pitia contrajo matrimonio más tarde. Después de una permanencia pasajera en Atenas y Mitilené fue llamado por el rey macedonio, Filipo, para que educara a su hijo Alejandro; lo que hace durante tres años con buen éxito. Posteriormente vivió algún tiempo en su patria dedicado a la investigación en compañía de su amigo Teofrasto, con quien en 335 funda en Atenas su propia escuela. Debido a lo sombreado de los corredores de Liceum, lugar donde se estableció la escuela, recibe el nombre de peripatética. Doce años después de extraordinaria actividad, abandonó Atenas por razones políticas (se le acusaba de ser partidario de la monarquía macedónica) y se dirigió a Calcis, donde murió el año siguiente, víctima de padecimientos estomacales. Compárese A. Stahr, *Aristotelia I* (Halle, 1830).

Frente al desbordamiento espiritual de Platón aparecen la personalidad y obra de Aristóteles más austeras y sobrias. El afán por intervenir en la vida pública y la elegancia poética del discurso y la composición, de su maestro, se convierten en él en claridad y pureza inquisitiva, en seguridad metódica y aptitud para dirigir su amplia comunidad de investigación. En Aristóteles cristaliza el espíritu de la ciencia en tal medida como no se ha repetido en toda la historia universal; así se explica su incomparable influjo sobre la posteridad. En efecto, seguirá siendo el paradigma de aquel tipo de investigación pura que, alejándose de toda suerte de intereses sentimentales, anhela descubrir tan sólo con penetrante mirada la esencia y formas de la realidad.

De la extraordinaria y múltiple actividad literaria de Aristóteles sólo se conserva la mínima parte, si bien la más significativa desde el punto de vista científico. Por completo se han perdido sus diálogos, que a los ojos de la Antigüedad gozaron de tanta admiración como los platónicos y las enormes compilaciones que con ayuda de sus discípulos había compuesto en las diferentes ramas del saber. Como un notable

ejemplo de la perfección de esta última parte de su obra literaria se menciona el principal fragmento que recientemente se ha encontrado de su *politeia toon Athe-enaioon.*

En lo fundamental se conservan los escritos científicos y docentes (verdaderos manuales) sobre los que Aristóteles basaba sus explicaciones en el Liceo. Su composición, por otra parte, es muy heterogénea: en ciertos lugares no es otra cosa que meras anotaciones esquemáticas; en otros, amplios y completos desarrollos. Además, se advierten diversas redacciones del mismo tema y no sería extraño que algunos discípulos hayan llenado las lagunas originarias con propios escritos. Es probable que Andrónico de Rodas haya arreglado la primera edición completa de las obras de Aristóteles, después de haberse recuperado un manuscrito original. Pero como en ella no se tuvo cuidado de separar las diversas partes de cada tratado, han surgido muchos problemas de exégesis. Una nueva edición crítica está siendo preparada por la Biblioteca Filosófica de Teubner.

Compárese, A. STAHR, *Aristotelia II* (Leipzig, 1832), V. ROSE (Berlín, 1854), H. BONITZ (Viena, 1862 ss.), J. BERNAYS (Berlín, 1863), E. HEITZ (Leipzig 1865 y en la segunda edición de la *Historia de la literatura griega* de O. MUELLER, II, 2, 236-321), E. VAHLEN (Viena 1870 ss.), W. W. JAEGER (1912).

Los tratados aristotélicos se ordenan del siguiente modo:[2]

a) Escritos lógicos: las *Categorías,* el *Juicio* (proposición), los *Analíticos,* la *Tópica* y la *Refutación de los sofistas.* La escuela acabó por desginar a estas obras con el nombre común de *Organon.*

b) La Filosofía teorética comprende: *La Ciencia primera (Metafísica),* la *Física,* la *Historia de los animales* y la *Psicología.* A estas tres últimas obras se incorporan otros tratados menos generales.

c) La Filosofía práctica abarca: La *Etica a Nicómaco,* la *Magna Moral,* la *Etica a Eudemo* y la *Política.*

Fr. BIESE, *Die Philosophie des Aristoteles* (La filosofía de Aristóteles) (2 volúmenes, Berlín, 1835. 42), A. ROSMINI-SERRATI, *Aristótele esposto ed esaminato* (Torino, 1858), G. H. LEWES, *Aristóteles, un capítulo de la historia de la ciencia* (Londres, 1864), G. GROTE, *Aristóteles* (Londres, 1872), R. EUCKEN, *El método de la investigación aristotélica* (1872), H. SIEBECK, *Aristóteles* (2ª edición, Stuttgart, 1902), FR. BRENTANO, *Aristóteles y su concepción del mundo* (1911), A. GOEDECKER-MAYER, *Aristóteles* (1922), E. ROLFES, *La filosofía de Aristóteles* (1923), W. JAEGER, *Aristóteles, La historia de su evolución* (1923).

9. La neofundación de la metafísica sobre base epistemológica y ética

La sofística fue sometida por los grandes sistemáticos de la ciencia griega a una pronta, pero certera crítica; pronto advirtieron que, entre sus doctrinas, sólo una poseía validez duradera y fecundidad científica: l a t e o r í a d e l a p e r c e p c i ó n d e P r o t á g o r a s.

1. De ahí que tanto Demócrito como Platón hayan tomado esta teoría como punto de partida y se hayan hecho cargo de las consecuencias que de ella había sacado la sofística. Ambos reconocen que la percepción como un producto del devenir es el conocimiento de algo que nace y perece al compás del cambiante acontecer. La percepción sólo es capaz de suministrar opiniones subjetivas *(doxai):* ilustra acerca de la limitada manera humana de ver las cosas *(nómoi,* en el sentido de uso, costumbre, como lo dice Demócrito con la expresión sofística), no de lo que verdaderamente es *(étei* en Demócrito, *óntoos* en Platón).

[2] De las nuevas ediciones, la de la Academia de Berlín, es regulativa en las citaciones (J. Bekker, Brandis, Rose, Usener, Bonitz, 5 volúmenes, Berlín, 1831); al lado de ésta también hay que citar la de París (Didot) (Duebner, Bussemaker, Heitz, 5 volúmenes, París, 1848, hasta el año 1874). La de Berlín tiene, además, una edición completa de los comentadores griegos de Aristóteles (1882-1906).

Al admitir Protágoras que la única fuente de conocimiento es la percepción, no puede haber para él conocimiento alguno del ser. Pero no hay que adscribir a este sofista la consecuencia ulterior de negar en general el ser y figurarse que identifica los objetos de percepción con la realidad. Semejante actitud "positivista", que niega la existencia de un ser más allá del mundo de los fenómenos, sólo Gorgias la ha defendido expresamente. Se le designa con el nombre de n i h i l i s m o, "no existe ser alguno" (compárese parágrafo 8, 2).

Si, en cambio, frente a las opiniones *(doxai)* se reconoce, cualquiera que sea el motivo, un conocimiento universalmente válido *(gneesin gnóomee* en Demócrito, *epistéeme* en Platón), entonces, es preciso abandonar el sensualismo de Protágoras y tomar la posición de los antiguos metafísicos que diferenciaban el pensar *(diánoia)* a título de un conocimiento mejor y más elevado, de la mera percepción (compárese parágrafo 6). Así, pues, paralelamente, van Demócrito y Platón más allá que Protágoras, al admitir la relatividad de la percepción y otorgar al pensamiento, otra vez, la capacidad de conocer aquello que en verdad existe. Ambos son inconfundibles r a c i o n a l i s t a s.[1]

2. Sin embargo, se distingue este nuevo racionalismo metafísico del primitivo de los milesios, no sólo por el más amplio fundamento psicológico que toma del análisis protagórico de la percepción, sino también por una nueva v a l o r a c i ó n e p i s t e m o l ó g i c a d e l a p e r c e p c i ó n misma.

Los antiguos metafísicos habían arrojado por la borda los contenidos sensoriales cuando éstos no correspondían a su representación conceptual del mundo, pues veían en ellos engaño y apariencia, sin preocuparse en averiguar la causa de tal apariencia. Ahora se explica esta apariencia (por Protágoras), dándole al contenido de la percepción, por lo menos, el valor de una r e a l i d a d p a s a j e r a y r e l a t i v a.

Esto condujo, en armonía con el conocimiento científico orientado a la búsqueda del ser verdadero y permanente, a un d e s d o b l a m i e n t o d e l o s c o n c e p t o s d e l a r e a l i d a d. De este modo se ganaba clara conciencia de aquella necesidad explicativa que en forma subrepticia regulaba ya los orígenes de la ciencia. A las dos especies de conocimiento —así enseñan Demócrito y Platón— corresponden d o s e s p e c i e s d e r e a l i d a d: a la percepción, una cambiante, relativa, efímera; al pensamiento, una realidad absoluta, permanente, invariable. Para la primera introduce Demócrito, probablemente, la expresión de "apariencia" (t a f a i n ó m e n a); Platón, por su parte, la designa como el mundo del devenir, g é n e s i s; Demócrito llama a la otra *ta etee ónta;* Platón, *tó óntoos ón* o también *ousía.*

De esta suerte se admite para la percepción y la opinión un grado de conocimiento inferior al que puede alcanzar al pensamiento; al paso que la percepción es capaz de conocer la realidad mudable, el pensamiento descubre la realidad invariante. A ambas formas de conocimiento corresponden dos territorios de la realidad.[2]

[1] Compárese SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII, 56. La teoría democrítica del "auténtico" conocimiento se formula del modo más agudo en SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII, 139; la réplica de Platón al sensualismo protagórico se encuentra en el *Teeteto,* la posición racionalista en el *Fedro,* el *Banquete,* la *República* y el *Fedón.*

[2] Del mejor modo lo formula Platón en el *Timeo,* 27 d ss., sobre todo, en 29 c.

Entre las dos provincias de la realidad, empero, existe una relación de valor del mismo modo que entre las dos especies de conocimiento. En idéntica medida como el pensamiento, a título de saber universalmente válido, supera la percepción (sólo capaz de proporcionar conocimiento de lo particular), así también supera el verdadero ser en pureza y originalidad la realidad de las apariencias y del acontecer. Platón, por razones que más tarde explicaremos, ha acentuado y llevado a sus últimas consecuencias esta relación, pero también aparece en Demócrito tanto en su teoría del conocimiento como en su ética.

Se aproximan, pues, los dos metafísicos al resultado a que llegaron los pitagóricos, partiendo de sus hipótesis, a saber, la clara distinción de dos especies de realidades, atendiendo a su rango. Sin embargo, la semejanza aquí apuntada no significa dependencia; de ninguna manera ocurre esto con Demócrito, que siempre permaneció alejado de la interpretación astronómica de los pitagóricos; incluso en Platón se advierte un influjo insignificante, pues, si es cierto que ha acogido el pitagorismo, no lo es menos que la representación que tuvo de una realidad superior (teoría de las Ideas) posee un contenido muy diverso. Más bien hay que reconocer que el motivo básico que provenía del concepto del ser de Parménides, ha conducido en estas tres doctrinas a una división bipartita del mundo (dos esferas de realidad: superior e inferior).

3. Este pragmático paralelismo, en los motivos de los sistemas opuestos de Demócrito y Platón se prolonga todavía más. Al mundo de la percepción pertenecen, sin duda, las cualidades específicas de los sentidos cuya relatividad se manifiesta advirtiendo que la misma cosa se presenta de distinto modo a los diversos sentidos. Pero una vez que se descartan los contenidos sensoriales, lo que permanece como objeto de conocimiento de la verdadera realidad no son otra cosa que los caracteres formales de las cosas. Ambos pensadores —Demócrito y Platón— han designado, en efecto, al verdadero ser de las cosas como las "formas puras", estructuras, *idéai.*

Sólo que de hecho en estas designaciones, por demás sorprendentes, no se trata de otra cosa que de una comunidad de nombre: pues si Demócrito por las *idéai,* que también llama *schémata,* entiende las formas de los átomos, y Platón por sus *idéai* o *eidée,* los conceptos genéricos, es fácil percibir que la afirmación aparentemente igual de que el verdadero ser reside en las "formas", tiene en ambos pensadores un sentido radicalmente distinto. También se ha puesto en tela de duda si es preciso reconocer una dependencia, respecto a esta teoría de las formas, del pitagorismo, quien ya había encontrado en las formas matemáticas la esencia de las cosas. La exégesis contesta aquí afirmativamente. En todo caso semejante antecedente común ha conducido en los sistemas que nos ocupan a resultados totalmente distintos, y si es cierto que para ambos el conocimiento de los principios matemáticos se encuentra en íntima relación con el conocimiento de lo verdaderamente real, no es menos verdadero que estas relaciones ostentan un carácter muy diverso.

4. La afinidad hasta aquí desenvuelta de los dos racionalistas se pierde bruscamente en cuanto se consideran, de cerca, los motivos que impulsaron a ambos pensadores a superar el sensualismo de Protágoras y las consecuencias que sacaron de esta tarea. La circunstancia decisiva de semejante divergencia se encuentra en que Platón fue discípulo de Sócrates, al paso que Demócrito no experimentó el más insignificante influjo del gran sabio ateniense.

Demócrito acentúa, por exigencias exclusivamente teoréticas, la exigencia de que existe un saber y que éste, aunque no es posible encontrarlo en la esfera de la percepción, como dice Protágoras, puede suministrarlo el pensamiento: el investigador de la naturaleza cree, frente a la sofística, en la posibilidad de una teoría explicativa de la realidad. Platón, en cambio, parte de su postulado del concepto socrático de virtud. Sólo mediante un saber riguroso puede alcanzarse la virtud. Ahora bien, saber es el conocimiento del verdadero ser: por lo tanto, éste no puede hallarse en la percepción; sólo el pensamiento es capaz de discernirlo. Para Platón se desarrolla la filosofía en consonancia con el postulado socrático [3] de exigencias éticas; pero mientras los socráticos se preocuparon por darle a la teoría de la virtud, como objeto de conocimiento, un fin práctico y general, a saber, lo bueno, el placer, etc., Platón llega de inmediato a su posición metafísica poniendo de relieve que el saber en que radica la virtud no puede ser otro (frente a las opiniones, que instruyen sobre lo relativo) que el conocimiento del verdadero ser, de la *ousía.* La teoría de la virtud postula una metafísica.

Los caminos se separan ya en este punto. Para Demócrito era el conocimiento de lo real por antonomasia, como para los viejos metafísicos, una representación de un ser permanente, pero capaz de hacer comprensible la realidad empírica de la percepción; su racionalismo tiene un propósito: la explicación de las apariencias echando mano del pensamiento; es un racionalismo esencialmente teorético. Para Platón, en cambio, tuvo el conocimiento de lo real por excelencia un objetivo ético en sí; este conocimiento no puede ser sino la virtud y ésta no posee frente al mundo de la experiencia otra relación que la de limitarlo. El verdadero ser tiene para Demócrito el valor teorético de explicar las apariencias, para Platón el práctico de ser el objeto de la virtud: la doctrina platónica es, según su principio originario, un racionalismo esencialmente ético.

He ahí por qué Demócrito no abandona la doctrina metafísica de la naturaleza de la escuela de Abdera: convierte el atomismo, con ayuda de la psicología de los sofistas, en un amplio sistema. Sigue considerando con Leucipo que lo "verdaderamente real" es el espacio vacío y los átomos que dentro de él se mueven; por el movimiento de ellos, sin embargo, trata de explicar no sólo las apariencias cualitativas y cuantitativas del mundo corporal; también toda suerte de hechos espirituales; y, sobre estos supuestos, construye el sistema del materialismo. Platón, en cambio, llegó al resultado diametralmente opuesto, por sus íntimas relaciones con la doctrina socrática, que, incluso en la determinación de la esencia del saber científico, fue decisiva.

5. Sócrates había enseñado que el saber reside en conceptos generales. Ahora bien, si para Platón este saber no es otra cosa, en oposición a las opiniones, que el conocimiento de la realidad verdadera, es preciso conceder a estos conceptos aquella existencia superior, aquella esencia auténtica que sólo por el pensamiento se puede descubrir; nunca, por la percepción. Las "estructuras" de la realidad verdadera, cuyo conocimiento

[3] Del modo más claro lo expone el *Menón,* 96 s.

se identifica con el de la virtud, no son otra cosa que los conceptos genéricos: *eidée*. Con esta identificación gana el concepto platónico de la Idea su integral contenido. Así entendida, representa la teoría platónica de las Ideas el punto más elevado de la filosofía griega: en ellas se atan todos los cabos de las precedentes doctrinas que parcialmente se habían preocupado por descubrir ora el principio que rige la naturaleza, ora el que regula la vida moral, ora, en fin, el que preside la ciencia (*arjée* o *physis*). En efecto, en la Idea platónica, el concepto genérico es, el ser permanente en el cambio de las apariencias; el objeto del saber en el cambio de las opiniones y, el verdadero fin en el cambio de los deseos.

Pero no es posible encontrar esta *ousía* en el mundo de las percepciones: y en ese mundo todo es corporal. De ahí que las Ideas sean algo, por esencia, diverso al mundo de los cuerpos. La verdadera realidad es incorpórea. La escisión conceptual de lo real alcanza su más alto grado de rigidez: la inferior realidad del acontecer (*génesis*) que constituye el objeto de la percepción, es el mundo de los cuerpos; la suprema realidad del ser, a la que el pensamiento aspira, la verdadera esencia (*ousía*), es el mundo incorpóreo, inmaterial: *tópos noetós*. Por tales razones, el sistema de Platón se convierte en un inmaterialismo o, como lo llamamos de acuerdo con la significación de la palabra "Idea", en un idealismo.

6. El sistema platónico representa quizás el enlace de problemas de más gran estilo que ha visto nunca la historia: la doctrina de Demócrito, en cambio, está dominada por el interés exclusivo de la explicación de la naturaleza. Por copiosos resultados que, para sus objetivos, haya podido alcanzar ésta, resultados que volverán a ser tomados en una época posterior inclinada al carácter de ella, y, entonces, lograr su desarrollo más fructífero, lo cierto es que fue superada tanto más por el idealismo, cuanto más la doctrina de Platón satisfacía las necesidades del momento y tanto más unificaba el total rendimiento del pensamiento anterior. Tal vez ofrezca el sistema platónico más puntos vulnerables a la crítica inmanente, que el de Demócrito; pero la filosofía griega veía en este último una vuelta a la cosmología del primer período y, por otra parte, la doctrina de Platón no podía menos de llegar a ser el sistema del futuro.

10. El sistema del materialismo

Explicar omnicomprensivamente el mundo de las apariencias dado en la percepción, echando mano de un riguroso conocimiento de la "verdadera" realidad, esto es, de los átomos y su movimiento en el espacio: de ahí el carácter sistemático de la filosofía de Demócrito. Es muy probable (así lo dejan ver los títulos de sus obras) que este Abderitano intentara semejante tarea mediante un análisis exhaustivo de la experiencia. (Lo mismo los problemas de la ciencia natural que los de la psicología han ocupado su atención). Y tanto más es de lamentarse que la mayor parte de sus obras haya desaparecido y que lo que se conserva, además de las noticias indirectas de su filosofía, sólo permita una reconstrucción hipotética de los conceptos fundamentales de su sistema —una reconstrucción, por cierto, que seguirá siendo incompleta y dudosa.

1. Hay que admitir que Demócrito vio con perspicacia que el problema de la ciencia consiste en explicar conceptualmente, partiendo de la

verdadera realidad, el mundo multiforme de la experiencia. Ningún otro valor que el teorético posee el ser de los atomistas, esto es, el espacio y los corpúsculos que en él deambulan. Se trata de hacer comprensible lo percibido: es necesario pensar de tal modo la verdadera realidad que pueda explicar la realidad aparente, haciendo ver que ésta no es otra cosa que una realidad derivada,[1] cuya estructura se encuentra, sin embargo, en relación con la permanente verdad. De ahí que haya advertido Demócrito, que el pensamiento tenga que buscar la verdad partiendo de la percepción misma.[2] Está muy lejos de construir su racionalismo a espaldas de la experiencia, o en oposición a la experiencia. El pensar descubre, analizando la percepción, aquello que puntualmente la explica con exactitud. Como se ha dicho ya, las soluciones conciliadoras trataron de superar la paradoja eleática del acosmismo. Pues bien, en Demócrito este motivo de superación se convierte en principio definitivo de la metafísica y de la ciencia natural. Por desgracia, se ignora cómo entendía esta esencial relación entre realidad y apariencia y cómo trató de derivar el conocimiento de lo real partiendo de la percepción.

Como ya enseñaba Leucipo, también para Demócrito, positivamente, la explicación teorética de los contenidos de la percepción, reside en reducir todas las apariencias a la mecánica de los átomos. Lo que le parece a la conciencia variación cualitativa (*allojoúmenon*), no es en verdad sino relación cuantitativa de átomos (situación y movimiento de los mismos). La tarea de la ciencia no es otra que reducir toda relación cualitativa a relación cuantitativa y de hacer ver pormenorizadamente qué determinaciones cuantitativas de la realidad absoluta provocan los estados cualitativos de la realidad aparente. Aquí se involucra claramente el prejuicio intuitivo de que la determinación espacial y el movimiento son algo más simple y natural y menos problemático que la determinación y variación cualitativas. Demócrito ha elevado a principio de explicación cosmológica, con ejemplar energía, el referido prejuicio.

En tanto se lleva este principio con rigor sistemático al ámbito entero de la *empirie*, también es mera apariencia para el atomismo la vida psíquica y sus determinaciones positivas y valores; de ahí que la teoría explicativa tenga que fijar la forma y movimiento de los átomos que producen las vivencias subjetivas. Así se eleva la materia al rango de la verdadera y propia (*etéi*) realidad, rebajando la vida espiritual a la categoría de una realidad derivada. Con ello el sistema de Demócrito toma el carácter de un expreso y consciente materialismo.

2. Tocante a ideas específicamente físicas, la doctrina de Demócrito no difiere en principio de la de Leucipo, pero es más sutil en múltiples aspectos. Desde luego acentúa la necesidad mecánica del acontecer universal, que ahora designa con los vocablos de *anágke* y *logos*. En dos postulados encierra el principio del mecanismo: 1º, sólo por obra del choque es posible la acción de unos átomos sobre otros;

[1] Una expresión muy adecuada para designarlo es *diasóozein tà fainómena*. Compárese también Aristóteles, *Gen. et Corr.* I, 8, 335 a.

[2] De ahí su postulado de que la verdad se conoce en el ámbito de las percepciones: por ejemplo, Arist., *De Anima*, I, 2, 404 a, 27. Querer atribuir de allí un "sensualismo" a Demócrito como lo quiere E. Johnson (Plauen, 1868) es absurdo: contradice las noticias de su posición frente a Protágoras y sobre todo la penetrante exposición de Sexto Empírico.

2º, esta acción es mero movimiento de átomos. Los átomos mismos conservan idéntica su estructura en los cambios del acontecer.

Los elementos de Demócrito no poseen otros caracteres que los de la corporeidad, esto es, capacidad de ocultar el espacio, y movilidad. Aunque son imperceptibles, es preciso admitir que poseen infinitas formas *(idéai* o *schémata)*. Su tamaño es parte en cierto sentido de su estructura; y ésta gracias a la cual se distinguen entre sí: sin embargo, la misma forma estereométrica, por ejemplo, la de la esfera, se da en diferentes tamaños. La dimensión de los átomos está en razón directa de su masa, pues el signo de lo real es la materialidad y el carácter de llenar el espacio. En evidente analogía con los hechos perceptibles de la vida cotidiana, estima Demócrito [3] que la pesantez (o ligereza) de los átomos depende del tamaño de ellos. Cuando piensa en la mayor o menor pesadez *(bary* y *kouphón)* de los átomos no se refiere al fenómeno de la gravedad (caída de los cuerpos), sino exclusivamente al grado de su movilidad mecánica o inercia:[4] en la rotación de los complejos atómicos las partes más pequeñas se desplazan hacia afuera, las más pesadas e inertes hacia el centro.[5]

Estas comunes propiedades como determinaciones metafísicas se comunican a las cosas compuestas de átomos. Su forma y tamaño provienen de las simples agregaciones de la forma y tamaño de los átomos, que las constituyen: sin embargo, en este caso la inercia no depende sólo de la dimensión, sino también del espacio vacío que existe entre las masas atómicas, esto es, de la mayor o menor densidad. Y puesto que el desplazamiento de las partículas está condicionado por esta última, es fácil comprender que las propiedades de solidez y laxitud pertenezcan a la verdadera realidad.

Todas las demás propiedades no convienen a las cosas en sí; son las meras formas como los átomos externos afectan a los órganos de los sentidos; son los estados subjetivos de la percepción. Sin embargo, semejantes hechos de conciencia están condicionados por las cosas que los provocan; cosas que, a su vez, son el resultado de la combinación mecánica de los átomos que las integran.[6]

Al paso que forma, dimensión, inercia, densidad y solidez son *etéi* (en verdad) propiedades de las cosas, todo lo percibido por los sentidos como color, sonido, olor y sabor sólo son *nómoi* o *thései*, esto es, cualidades aparentes. Esta doctrina, como es sabido, se renueva en la filosofía del Renacimiento (compárese parágrafo 31, 2). Entonces se designan aquellas propiedades respectivamente con los nombres de cualidades primarias y cualidades secundarias de las cosas. Aquí es recomendable el uso de estos términos ya que corresponden por completo al sentido metafísico-epistemológico que De-

[3] Para lo que sigue hay que comparar la extensa exposición de TEOFRASTO, *De Sens.* 61 ss. *(Doxogr.* D. 516).

[4] No se sabe a punto cierto si Demócrito supuso que también estaba condicionado por la masa de los átomos el movimiento intrínseco de éstos en proporción inversa a su velocidad; en todo caso quedan comprendidas estas determinaciones dentro de la acción mecánica de los átomos. Lo que es más grande se deja mover más difícilmente; lo que es más ligero, al contrario.

[5] Compárese para esto A. GOEDEKEMEYER, *Die Naturphilosophie Epikurs in ihrem Verhältnis zu Demokrit* (La filosofía natural de Epicuro y sus relaciones con Demócrito). Estraburgo, 1897.

[6] Compárese ARISTÓTELES, *Gen. et Corr.* I, 2, 315 b 6.

mócrito dio a la doctrina protagórica al aprovecharla para sí. En efecto, mientras el sofista veía en todas las propiedades algo relativo y secundario, consideró el Abderitano que solamente las cualidades sensoriales tienen el referido carácter; en cambio, descubre que frente a éstas hay determinaciones cuantitativas, primarias y absolutas.

3. Las propiedades secundarias dependen de las primarias, pero no sólo de ellas; en más alta escala están condicionadas por la situación del sujeto que percibe. Este, el alma, en el sistema del atomismo, es sólo un complejo de átomos. Sin embargo, estos átomos son de naturaleza ígnea y, como tales, los más finos, ligeros y resbaladizos. Se encuentran esparcidos por el mundo entero; de ahí que los animales, las plantas y otras cosas sean seres animados; pero en máxima proporción se acumulan en el cuerpo humano. Aquí, en efecto, cada átomo ígneo se mezcla con dos de especie diversa durante la vida; esta mezcla vital se conserva por obra de la respiración.

Con estas hipótesis (que, como se ve, recuerdan viejos sistemas), explica Demócrito el mundo de la apariencia. Gracias a la acción de las cosas sobre los átomos ígneos (el alma) se produce la percepción y con ella las cualidades secundarias. La realidad aparente es un producto necesario de la realidad verdadera. De este modo Demócrito acoge y perfecciona la doctrina de la percepción de sus antecesores. Las emanaciones (compárese parágrafo 6, 3) de las cosas que ponen en movimiento los órganos en y por los átomos ígneos, los llama ídolos *(éidoola)* y no son sino copias infinitamente pequeñas de las cosas. La acción de los ídolos sobre los átomos ígneos es la percepción; la mejor percepción es la más semejante al objeto percibido.[7] Ahora bien, puesto que la presión y el choque son el principio de toda mecánica atómica, el tacto es el más originario de todos los sentidos. No todos los órganos pueden recibir toda suerte de ídolos: es preciso que la forma y movimiento de éstos corresponda a la naturaleza de aquéllos. He aquí la doctrina de la energía específica de los órganos sensoriales, perfeccionada grandemente por Demócrito. De ella se desprende que hay cosas cuyas emanaciones no pueden afectar a ciertos órganos y que, por lo tanto, son imperceptibles para el hombre. Sin embargo, puede darse el caso de que sean asequibles a "otros sentidos".

Esta doctrina de los ídolos pareció muy plausible a los pensadores de la antigüedad. Trataba de justificar la opinión, aún hoy aceptada por muchas gentes, de que las percepciones son "copias" de las cosas. En efecto, la idea de que nuestras impresiones reproducen en miniatura las cosas externas, no perdió para muchos su aparente verdad merced a que no se profundizaba el problema de cómo las cosas emiten por el mundo sus imágenes infinitamente pequeñas. La propia psicología fisiológica ha visto con aplauso semejante doctrina, cuyo influjo sobre determinadas escuelas de la filosofía moderna (Locke) es indudable.

La importancia conceptual que tiene para el sistema de Demócrito la teoría de los ídolos, es que con ella se intenta describir la percepción como un mero movimiento de átomos. Cierta ruptura del monismo materialista implica ya, sin embargo, ver en el percibir como actividad psíquica algo específicamente diverso al movimiento atómico externo; pero es innegable la agudeza de observación y análisis que ha puesto en juego

[7] ARISTÓTELES, *De An.* I, 2, 405 a 8.

el filósofo de Abdera, para explicar los movimientos peculiares que determinan las percepciones de los sentidos.

4. Es interesante advertir cómo la psicología materialista de Demócrito ha sucumbido a la misma deficiencia que la de los metafísicos que preceden a la sofística (compárese parágrafo 6): también se ha visto urgida en cierto modo de borrar la oposición epistemológica entre percepción y pensamiento. Puesto que la vida psíquica es movimiento de átomos ígneos y todo movimiento se produce por contacto y choque, es preciso explicar el pensar como un efecto de lo verdaderamente real sobre estos átomos, a saber, a modo de una emanación de ídolos. Psicológicamente hablando, el pensamiento es lo mismo que la percepción; acción de ídolos sobre átomos ígneos; la diferencia sólo proviene de que en la percepción los ídolos de los complejos atómicos son relativamente toscos; el pensamiento, en cambio, se origina por un contacto de átomos ígneos con los más sutiles ídolos, a saber, los que representan la estructura atómica de las cosas.

Cuanto más extraña y fantástica parece esta doctrina, tanto más se ve el sentido sistemático de derivarla de los supuestos materialistas de su psicología. La teoría desconoce el interno e independiente mecanismo de las representaciones; sólo por movimientos de átomos explica las vivencias subjetivas. De ahí que se interpreten también como "choque" las falsas imágenes psíquicas y se busque para comprenderlas los ídolos que las provocan. El sueño, por ejemplo, se explica por *éidoola* que, o penetran al alma, en estado de vigilia, sin producir acción alguna, desde luego debido a su débil movimiento, o llegan a los átomos ígneos a través de los sentidos durante el propio sueño; la acción secreta de unos hombres sobre otros es concebible; incluso la creencia en dioses y demonios puede encontrar aquí algún fundamento, si se les imagina como figuras gigantescas que deambulan en el espacio infinito y de las que emanan sus correspondientes ídolos.

Para Demócrito, pues, reside el "auténtico conocimiento" en aquel movimiento de átomos ígneos que por la acción de los más pequeños y sutiles reproduce los ídolos de las cosas en la conciencia. Pero este movimiento es el más apacible, el más suave, el más delicado, el más próximo al reposo. De este modo llega a determinarse cuantitativamente —en la más completa armonía con el sistema— la antítesis entre percepción y pensamiento. Los ídolos más toscos de las cosas ponen en brusco movimiento los átomos ígneos originando la "oscura intuición", propia del percibir: los más sutiles de los ídolos, en cambio, imprimen a los átomos ígneos aquel apacible y cadencioso movimiento peculiar del pensar que hace posible la "recta comprensión" de la estructura atómica de las cosas. De ahí que se oponga el Abderitano a la idea de que la percepción sea la fuente de la verdad y persuada al investigador a apartarse del mundo de los sentidos; sólo cuando se reprimen los movimientos bruscos, adquieren predominio los parsimoniosos; el agitado vaivén de los átomos ígneos acarrea las falsas representaciones *(allophronein)*.[8]

5. Demócrito funda su doctrina ética sobre esta oposición cuantitativa del impetuoso y apacible, del agitado y suave movimiento.[9] Llevado

[8] Teofrasto, *De Sens.* 58 *(Dox,* D. 515).

[9] La proximidad a la teoría de Aristipo es tan evidente que ni siquiera se ha podido eludir la hipótesis de la relación causal apuntada. Pero tal hipótesis debe buscarse más bien en la común dependencia de Protágoras que en influjos recíprocos entre atomismo y hedonismo.

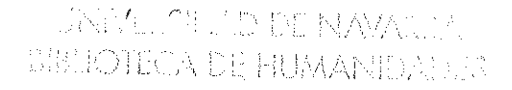
de su psicología, se planta en el mismo punto de vista intelectualista de Sócrates; también él concibe los valores del conocimiento a manera de dignidades éticas de la voluntad. Así como la percepción sólo suministra las oscuras representaciones de la apariencia, del mismo modo el placer producido por la conmoción de los sentidos es relativo *(nómoi),* oscuro, inconsciente, falaz y engañoso. El verdadero placer, en cambio, aquel al que por "naturaleza" *(physei)* aspira el sabio, es la *eudaimonía,* el fin final *(télos),* la medida *(ouros);* pero éste no puede encontrarse en los bienes externos, ni en la satisfacción de los sentidos, sino en aquel rítmico movimiento de la conciencia *(euestóo),* en aquel cadencioso vaivén de los átomos ígneos que hace posible la recta comprensión de las cosas. Unicamente ella confiere al alma medida y armonía *(symmetría),* la preserva de las pasiones *(athaumasía)* y le comunica aquella seguridad y serenidad propias del sabio *(ataraxía, athambía):* el mar tranquilo del alma *(galéenee)* que por obra del conocimiento domina toda suerte de pasiones. Verdadera felicidad significa reposo *(heesujía),* y el reposo trae consigo el conocimiento. De este modo convierte Demócrito el ideal personal de su vida en el último eslabón de su sistema: la investigación pura. El materialismo sistemático desemboca, pues, en una noble y elevada concepción de la vida; sin embargo, lleva impreso un rasgo característico de la moral del iluminismo: el sosiego del alma que acarrea el conocimiento es un placer personal; y donde las doctrinas éticas van más allá del individuo, descubre Demócrito valores de noble linaje sólo en la amistad, esto es, la mutua relación de los propios individuos; frente al Estado asume el filósofo una actitud de indiferencia.

11. El sistema del idealismo[1]

El nacimiento y configuración de la teoría platónica de las Ideas es uno de los acontecimientos más significativos y fructíferos de la historia entera del pensamiento europeo, pero también uno de los problemas más complicados y difíciles; a esto hay que añadir, en la tarea de comprenderla, los naturales obstáculos que trae consigo la tradición literaria de que se dispone. Los diálogos platónicos exhiben la filosofía de su autor en un ininterrumpido progreso que se extiende a lo largo de medio siglo; y dado que la sucesión de los pensamientos no puede fijarse ni por la tradición, ni mucho menos por externas características, es preciso echar mano de hipótesis pragmáticas. Además, el aspecto estético de las obras en las que Platón, con soberano arbitrio, bajo la máscara del interlocutor propone problemas, intenta soluciones y resuelve dificultades, impide deslindar la responsabilidad de aquellos que emiten las ideas en pugna.

1. No hay duda que la oposición entre Sócrates y los sofistas constituye el punto de partida del pensamiento platónico. Los primeros escritos de Platón describen, llenos de ternura y amor, la doctrina de la virtud del maestro; no llegan a resultados positivos, pero dejan entrever sus propósitos críticos: ya se advierte con creciente agudeza y clara conciencia de la posición propia, la lucha de la teoría social y científica de los sofistas. La crítica platónica parte en lo esencial del postulado socrático: reconoce la relativi-

[1] En este sentido concibe el *Teeteto* la crítica de la sofística.



dad del conocimiento sensible conforme al aserto de Protágoras, pero encuentra que es insuficiente para fundar una filosofía de la virtud.[2] Las opiniones no suministran el saber que la virtud exige, ya que se originan de los estados cambiantes del sujeto y objeto, poco importa que, incluso, sean el producto de una meditada reflexión y justificación de tales percepciones;[3] el referido saber tiene un origen y objetos de conocimiento asaz diversos. Del mundo corpóreo y sus mudables hechos —Platón comparte durante toda su evolución este postulado protagórico— no hay ciencia, sólo percepciones de valor relativo: la ciencia tiene como objeto de investigación un mundo *inmaterial*, que debe existir frente al mundo de los cuerpos, del mismo modo como el conocimiento existe frente al de la opinión.[4]

Por vez primera en la historia del pensamiento se admite expresa y conscientemente una realidad inmaterial y es claro que se trate de hallarla mediante un saber supraempírico, mediante una actividad espiritual desembarazada del mundo de la materia. Todo esto en armonía con una exigencia ética. En efecto, el concepto de la inmaterialidad no tiene desde luego para Platón el propósito de explicar las apariencias empíricas, sino el de garantizar un objeto de conocimiento y querer morales. Esta inicial metafísica idealista[5] nace sin buscar contacto con el mundo de las apariencias, sin tener relación con aquellos sistemas cosmológicos vueltos hacia la naturaleza; se encuentra por completo en una nueva, original ruta: es un eleatismo inmaterialista, que ve en las Ideas el verdadero ser sin preocuparse por el mundo del devenir, abandonado a la percepción y a la opinión.[6]

Sin embargo, hay que huir de toda una gama de malentendidos[7] que identifican el concepto platónico de la inmaterialidad *(asóomaton)* con los hechos psíquicos o espirituales, según opinión moderna sobre el particular fácilmente aceptada. Para Platón las funciones anímicas pertenecen al mundo del devenir del mismo modo como las del organismo y de los demás cuerpos; por otra parte, en el reino de la verdadera realidad aparecen al lado de las formas de lo corpóreo y de las propiedades y relaciones empíricas, las formas e Ideas de las vivencias psíquicas. No es platónica la identificación de espíritu e incorporeidad, la contraposición entre mundo anímico y corpóreo. El mundo inmaterial de que habla Platón, no es el mundo de lo espiritual.

Este mundo incorpóreo tampoco es un reino de formas lógicamente determinables como pretende la exégesis ingeniosa de Lotze,[8] según la cual las Ideas platónicas no serían una realidad de orden superior, sino "valores"; su esencia no se identificaría con el ser sino con el "valer". Semejante interpretación guarda estrecho vínculo con la moderna teoría del conocimiento fundada por Kant y lleva consigo la pretensión de representar secularmente el platonismo. Hay que advertir, empero, que tal exégesis

2 *doxa aleethées metá logou. Teeteto,* 210 e. (Tal vez una fórmula de Antístenes.)
3 ARISTÓTELES, *Met.* I, 6, 987 a 32, XIII, 4, 1078 b 12.
4 Como aparece expuesta en los diálogos *Fedro* y *Banquete.*
5 Hasta en los últimos diálogos platónicos aparecen reflexiones sobre la ciencia natural.
6 El sentido que los neopitagóricos y los neoplatónicos (compárese, adelante, 19, 4), dieron a la teoría de las Ideas ha favorecido esta suerte de malentendidos.
7 LOTZE, *Lógica* (1874), parágrafos 317 ss.
8 *Menón,* 80 s.

o una parecida se encuentran a gran distancia del Platón histórico. Que lo *óntoos ón* alude a una realidad metafísica, no sólo lo indica expresamente el mismo Platón, no sólo el más grande de sus discípulos, Aristóteles, cuyo juicio merece más confianza que todas las opiniones modernas, por su exposición y polémica de la doctrina del maestro; también lo confirma el hecho de la enorme significación histórica del platonismo para la filosofía y religión durante la Antigüedad y el Medioevo. La escisión conceptual entre realidad incorpórea y realidad corpórea (compárese adelante núm. 5) y sus naturales consecuencias para la metafísica del futuro, se comprende de suyo, y explicar éste su incalculable influjo por un malentendido de Aristóteles, del que debería haber participado toda la Antigüedad, es una clara osadía de incomprensión histórica.

Más bien son las Ideas para Platón el ser incorpóreo, susceptible de ser conocido por los conceptos. Puesto que éstos, espina dorsal de la ciencia, según Sócrates, no se dan en la realidad aparente, es preciso que formen parte de una "segunda", "otra" realidad. Semejante realidad inmaterial se comporta con la material como el ser con el devenir, como lo permanente con lo mudable, como lo simple con lo múltiple, en una palabra, como el mundo de Parménides con el de Heráclito; la *arjée* ética, la lógica y la física son una y la misma cosa. En este punto se anudan todos los hilos de la filosofía precedente.

2. Si las Ideas deben ser "algo diverso" del mundo sensible, es también absurdo intentar descubrirlas en los meros contenidos de la percepción; allí no pueden arraigar ni existir. Con esta separación más radical de ambos mundos se torna la teoría del conocimiento de Platón mucho más racionalista que la de Demócrito; incluso va más allá en este sentido que la propia doctrina socrática. Al paso que ésta buscaba lo general inductivamente partiendo de opiniones y pareceres de hechos singulares y reconocía que los caracteres comunes de las cosas se dan en ellos, Platón no interpreta el proceso de la inducción en semejante forma analítica. Para él, la percepción no es otra cosa que mero acicate que estimula el alma a la búsqueda del concepto, al conocimiento de las Ideas.

Expresa el referido principio racionalista afirmando que el conocimiento filosófico es recuerdo *(anámnesis)*. Con el teorema de Pitágoras, a manera de ejemplo, hace ver[9] que el conocimiento matemático no se deriva de la percepción sensible; que ésta sólo ofrece la ocasión para que el alma recuerde algo que ya ha existido con anterioridad en ella, esto es, un conocimiento supratemporal y racionalmente válido. Lo prueba haciendo notar que las relaciones matemáticas no son dadas en la realidad corpórea y que el conocimiento de ellas se origina en nosotros sólo bajo el estímulo de percepciones, parecidas a los propios principios geométricos. Platón, empero, ha extendido a todo el ámbito del conocimiento científico estos pensamientos que de modo tan perfecto valen para la matemática.

La circunstancia de interpretar tal reflexión sobre lo racionalmente necesario como un "recuerdo", pone de relieve que Platón no admite que la actividad de la conciencia sea creadora y capaz de producir sus diferentes contenidos. En esto procede como todos sus predecesores. He aquí una limitación teorética de toda la psicología griega: en alguna forma debe darse

9 *Fedro,* 246 s.

al alma el contenido de las representaciones. Ahora bien, si las Ideas no se ofrecen en la percepción y, sin embargo, las encuentra la conciencia al lado de ellas, es inconcuso que las ha recibido el alma con anterioridad. Para elucidar semejante recepción echa mano el filósofo de un mito: [10] el alma ha contemplado las formas puras de la realidad en el mundo inmaterial antes de habitar el cuerpo, y la percepción de objetos empíricos semejantes (según la ley general de la asociación y reproducción),[11] evoca el recuerdo de aquellas imágenes olvidadas en el ajetreo cotidiano de la vida terrestre: de aquí nace el afán filosófico, el amor de las Ideas *(éroos)*, por obra del cual el alma se eleva de nuevo al conocimiento de la verdadera realidad. Aquí también se patentiza, como en Demócrito, que todo el antiguo racionalismo determina las posibilidades del pensar en analogía con las percepciones sensibles, sobre todo, de las ópticas.

Lo que es en la doctrina de la formación del concepto, de Sócrates, método inductivo, se convierte ahora en intuición evocativa *(synagoogée, synopsis)*, en una más pura y elevada concepción de lo real. Pero ésta busca, estimulada por una diversidad de percepciones sensibles, una pluralidad de Ideas; de ahí que la ciencia se proponga la difícil tarea de descubrir las múltiples Ideas y sus mutuas relaciones. Esto significa un segundo avance de Platón sobre Sócrates, especialmente importante por el intento de fijar la conexión lógica de los conceptos entre sí. Se trata de estatuir las relaciones de subordinación y coordinación de ellos: la división de los géneros en especies tiene gran importancia en su doctrina; [12] también se discute el problema de qué conceptos son reductibles o no a otros; [13] y como recurso metódico recomienda la disquisición hipotética de demostrar si un concepto dado, por la aplicación de sus posibles sentidos, puede reducirse a otro de antemano conocido.[14]

Platón designa con el nombre de dialéctica esta suerte de operaciones lógicas merced a las cuales se descubren las Ideas y sus mutuos vínculos *(koinoonía)*. Lo que en sus escritos se encuentra además de esto, tiene enteramente un carácter metodológico, y no lógico.

J. Stenzel, *Studien zur platonischen Dialektik* (Estudios sobre la dialéctica de Platón) (1917).

3. La caracterización del conocimiento a modo de "recuerdo" conecta con la doctrina del filósofo acerca de la relación de las Ideas con el mundo de la experiencia. Entre el elevado mundo de la *ousía* y el inferior de la *génesis*, entre el ser y el devenir, encuentra Platón la misma relación de semejanza que media entre los paradigmas *(paradeígmata)* y sus imágenes *(eidóola)*. También aquí se revela un fuerte influjo de la matemática sobre la filosofía platónica. Del mismo modo como ya los pitagóricos habían visto en las cosas meras copias de los números,

[10] *Fedro*, 72 s.

[11] Compárese el *Filebo*, 16 c. Sin embargo, no se da mucha importancia a esta suerte de clasificaciones en los diálogos; con pedantería doctrinaria e irónica se echa mano de semejantes operaciones lógicas en el *Sofista* y en el *Político*. La antigüedad ha tomado "definiciones" y "diéresis" de la escuela platónica: una burla de tales distinciones conceptuales puede verse en Ateneo II, 59 c.

[12] *Fedro*, 102 s.

[13] *Ibid.*, 101 d.

[14] *Fedro*, 100 d.

encuentra ahora Platón que los objetos de la experiencia sólo en cierto grado corresponden a sus conceptos genéricos y que éstos son ideales lógicos que nunca realizan sus ejemplares empíricos, exhaustivamente. Para describir tal vínculo le sirve el concepto de imitación *(mímeesis)*: pero al mismo tiempo se conviene en que aquel segundo mundo, el de las Ideas incorpóreas, debe ser un mundo más elevado, más originario, más perfecto.

El pensamiento así formulado involucra más bien apreciaciones de valor que postulados metafísicos; de ahí que Platón trate de caracterizar desde otros puntos de vista aquella relación. La extensión de un concepto genérico abarca una diversidad de cosas. Cada cosa, en otras palabras, no representa sino una parte de su extensión. Puede decirse, por lo tanto, que cada uno de los objetos empíricos participa de la esencia general de la Idea, tiene participación *(méthexis)* en ella. Pero ésta no es permanente: las cosas se transforman sin cesar, van perteneciendo a diferentes Ideas. Sería, pues, adecuado llamar a esta renovada participación con el nombre de actualidad *(parousía)*: el concepto general está presente en la cosa durante el tiempo que puede retener las propiedades intrínsecas de la Idea. Las Ideas vienen y van, y comunicándose o alejándose de las cosas, provocan las variaciones cualitativas de éstas que la conciencia percibe.

Todos estos pensamientos, empero, tienen para Platón interés secundario: lo que le preocupa sobremanera es la esencial distinción entre mundo ideal y mundo corpóreo y la supuesta dependencia de éste respecto de aquél.[15] La convicción de que el verdadero ser que exige la virtud sólo se alcanza por un conocimiento conceptual, sigue siendo lo esencial de su tarea.

A. Peipers, *Ontologia Platonica* (Leipzig, 1883).

4. Pero el interés lógico-metafísico que Platón injerta en la doctrina socrática lo lleva, positivamente, mucho más allá del maestro. Las determinaciones comunes que descubre acerca de la esencia de las Ideas valen para toda suerte de conceptos genéricos, y el mundo inmaterial poblado de paradigmas, para el conocimiento exhaustivo de la experiencia. Tantos conceptos genéricos, tantas Ideas: también para Platón son incontables las "formas puras". De ahí que sea justa la crítica que hace ver que el mundo de las Ideas de Platón es una vez más el mundo de la experiencia pensado en conceptos.[16]

Según el primer bosquejo de la filosofía platónica, de hecho hay Ideas de todo lo posible: de las cosas, de las propiedades y de las relaciones, de lo bueno y de lo bello no menos que de lo malo y de lo feo. Puesto que se conciben las Ideas a modo de conceptos genéricos, es preciso dar lugar a cada uno de éstos en el mundo incorpóreo de las formas puras: el diálogo Parménides [17] no sólo subraya las dificultades dialécticas que implica la relación lógica de cada Idea con sus muchos ejemplares empíricos; también alude burlescamente a las Ideas indeseables que se encuentran en el mundo de las meras formas conceptuales.

Contra objeción tal, la filosofía platónica se encontraba inerme; y no se halla en el diálogo ningún indicio de que hubiese buscado un criterio para

[15] Aristóteles, *Met.* I, 9, 990 b 1.

[16] *Parménides*, 130 c.

[17] Compárese Aristóteles, *Met.* XII, 3, 1070 c 18.

distinguir los conceptos genéricos que, como Ideas, hubieran podido considerarse a modo de partes constitutivas de aquel mundo incorpóreo y más elevado. Tampoco los ejemplos que para el caso presenta dejan ver el referido principio: sólo es probable que al correr de los años haya ido acentuando cada vez más las Ideas de valor (como lo bueno y lo bello), las relaciones matemáticas (grandeza y pequeñez, fórmulas numéricas, etc.) y las nociones de la ciencia natural; en cambio, ya no cuenta entre las Ideas los conceptos de relación, sobre todo las representaciones negativas y los artefactos.[18]

5. También es oscuro nuestro conocimiento acerca del n e x o s i s t e m á t i c o y d e l a j e r a r q u í a que trata de estatuir Platón en el reino de las Ideas. Por mucho que se haya preocupado por determinar la coordinación y subordinación de los conceptos, no realiza, como era de esperarse, el pensamiento de una pirámide de ideas lógicamente ordenadas, en la que los conceptos más generales y de más poco contenido ocupasen el vértice. En el diálogo del *Sofista*[19] se deja entrever un esfuerzo por presentar un número limitado (cinco) de los conceptos más generales;[20] pero estos ensayos que anuncian la teoría aristotélica de las categorías, no tienen otro designio que confirmar la radical distinción de los dos mundos; además, no experimentan ulterior desarrollo ni han ejercido influjo alguno en su filosofía. Mucho más importante es el sentido positivo que da Platón a estos temas: en el *Filebo* y en la *República* expone que l a I d e a d e l o b u e n o es la más elevada, la que comprende a las demás, la más poderosa y la más real de todas. Sin embargo, la caracterización de tal Idea respecto a su contenido es tan deficiente como en Sócrates; la sigue determinando sólo por la relación que guarda con las demás: representa el más elevado, el f i n a b s o l u t o d e t o d a r e a l i d a d, así de la incorpórea como de la corpórea. La supeditación de las otras Ideas a ella no es la subordinación lógica de lo particular a lo general, sino la t e l e o l ó g i c a del medio al fin.

Esta deficiente solución del problema lógico ha llevado al filósofo en los últimos años de su vida al desafortunado pensamiento de construir el sistema de las Ideas con arreglo al método de la doctrina pitagórica de los números. (Por desgracia, para semejante período de la filosofía platónica, no disponemos sino de anotaciones críticas de Aristóteles[21] y de sus inmediatos discípulos de la Antigua Academia.) Ya los pitagóricos habían puesto en relación de modo simbólico el orden permanente de las cosas con la serie natural de los números. Pero no fue sino un recurso especulativo, ya que se ignoraba el orden lógico de los conceptos. Ahora parece sucumbir Platón a tal simbolismo; designa la Idea de lo bueno con el nombre de *hen,* lo uno, y deriva de él desde luego la dualidad *(duás)* del *tautón* y del *tháteron,* esto es, de lo unitario y de lo múltiple o de la medida y de lo infinito *(péras* y *ápeiron* — impar y par, compárese parágrafo 4, 11). A continuación refiere las demás Ideas a los otros números y construye una tabla de condicionantes y condicionados. Ya los discípulos de la Vieja Academia, sobre todo Espeusipo y Jenócrates, defendieron esta falsa simbólica y mezclaron la jerarquía de los conceptos con doctrinas teológicas tratando de justificar la existencia de un mundo intermedio de dioses y demonios inferiores. En esto fueron seguidos más tarde por neopitagóricos y neoplatónicos: sin embargo, lo importante desde un punto de vista filosófico era otra cosa. Merced a la gradación estatuída en el seno de la *ousía,* del mundo de la verdadera realidad, la escisión e n e l c o n c e p t o d e l o r e a l, derivada de la oposición entre pensar y percibir, se tornó múltiple; de este modo se desvanecía otra vez el dualismo originario. Pues adscribiéndole a lo "uno" o a la Idea de lo bueno la más alta y absoluta realidad, tanto más se atribuye a las otras capas del mundo de las Ideas una realidad de rango inferior cuanto más se alejan de la unidad en la serie natural de los números. Así se origina una e s c a l a d e r e a l i d a d e s que se extiende desde lo "uno" hasta la realidad inferior por excelencia, a saber, la del mundo corporal. No obstante lo fantástico que pueda parecer esta idea ha influído enérgica y poderosamente en la evolución del pensamiento, hasta los albores de la filosofía moderna: su fuerza reside, sin duda alguna, en la equiparación que establece entre conceptos de valor y los diversos estratos de realidad.

[18] *Sofista,* 254 s.

[19] Ser, reposo, movimiento, identidad *(tautótees)* y variación *(heterótees),* esto es, una clasificación del ser en lo idéntico *(ousía)* por sí mismo y lo variable *(génesis)* siempre en proceso de cambio.

[20] Compárese A. TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina* (Leipzig, 1826).

[21] *Fedro,* 76 s.

E. FRANCK, *Plato und die sog. Pithagoreer* (Platón y los llamados pitagóricos), 1923.

6. Al paso que la teoría de las Ideas, como metafísica, tropieza con crecientes dificultades, al llevarse aquel campo de la cultura, de donde propiamente se ha originado, se desarrolla del modo más congruente y feliz: la esfera de la ética. Para el estudio metódico de los problemas morales, empero, ha menester Platón de una p s i c o l o g í a; de una psicología, por cierto, muy diferente de la que la ciencia de entonces había construído sobre hipótesis naturalistas vinculadas a percepciones y opiniones aisladas. Al fundar ahora la psicología sobre postulados de la teoría de las Ideas elabora una teoría puramente metafísica con la misma consistencia teorética de los principios en que se apoya, pero que significa el primer ensayo de interpretar la vida anímica desde adentro, y conforme a su interna estructura y articulación.

Platón apuntala este su nuevo, original intento, con d o c t r i n a s t e o l ó g i c a s que había tomado principalmente de los m i s t e r i o s d i o n i s í a c o s. Para éstos era el alma un demonio desterrado de un mundo superior en el cuerpo, pero que presa de nostalgia busca, en su vida terrestre, secreto y apasionado contacto con el hogar perdido. Claro está que el filósofo ha tenido serias dificultades para introducir semejantes representaciones míticas en su sistema científico.

La noción de alma constituye ya por sí misma un problema en el sistema dualista de la teoría de las Ideas.[22] Por una parte, era el "alma" para Platón, como para la opinión popular y la ciencia de aquella época, lo vital, aquello que se mueve por sí;[23] por otra, lo que percibe, conoce y

[22] *Fedro,* 245, *Fedón,* 105; *Leyes,* X, 896.

[23] La descripción de estas doctrinas se hace en forma de alegorías míticas aprovechando las creencias populares y religiosas: se encuentran en el *Fedro,* 246 ss.; *Gorgias,* 523 ss.; *República,* 614 ss.; *Fedón,* 107 ss.

quiere. Como principio de vida y de movimiento pertenece el alma al mundo del devenir y en él permanece cuando percibe y se entrega a las apetencias de las cosas corporales. Pero el alma también participa del ser permanente merced al conocimiento de las Ideas, de la verdadera realidad. Así, se ve forzado a conceder al alma una posición intermedia; no posee ciertamente el carácter de la permanencia absoluta de las Ideas, pero sí una vitalidad muy superior al cambio incesante de las cosas: el alma es inmortal. Por vez primera expone aquí Platón filosóficamente la idea de la inmortalidad personal que, hasta entonces, no había pasado de ser para él objeto de convicción religiosa y dogma de los cultos dionisíacos. De las pruebas que da el *Fedón* de la inmortalidad del alma, la que más se encuentra en consonancia con el espíritu del sistema es la que infiere de su capacidad cognoscitiva de las Ideas su semejanza con la eternidad. Dada la estructura de su doctrina, se advierte de bulto el sofisma de que el alma no puede perecer, ya que la vida es una de sus características esenciales; el argumento relativamente más consistente, en fin, es el que alude a la sustancialidad unitaria del alma como principio conductor del cuerpo.

Gracias a su situación intermedia, es el alma portadora de los caracteres de ambos mundos; hay en ella algo privativo del mundo de las Ideas y algo peculiar del de la percepción. Lo primero es la racionalidad *(logistikón* o *nous)*, la morada del saber y de su correspondiente virtud. En lo segundo, lo irracional, distingue Platón dos cosas: lo más noble y vuelto hacia la razón y lo más insano y alejado de ella. Lo más noble reside en la fuerza volitiva (entusiasmo, *thymós)*, lo insano, en la apetencia sensorial (impulso, *epithymía)*. Según esto, razón, entusiasmo e impulso son las tres actividades del alma, las tres formas *(eidée)* de sus posibles estados.

Nacidos de apreciaciones éticas e hipótesis teológicas, acaban por aplicarse estos conceptos al pensamiento del destino moral del hombre: la vida corporal del alma es consecuencia y castigo de la apetencia sensorial. Platón prolonga la inmortalidad del alma más allá del nacimiento y muerte de la existencia terrena: hay que buscar en la preexistencia la culpa merced a la cual el espíritu se encuentra encarcelado en el cuerpo; en la posteridad [24] su destino dependerá de la conducta terrena: será venturoso si logra liberarse del poder de los sentidos y se entrega a la contemplación de las Ideas. En efecto, el fin último del alma reside en el alejamiento progresivo de lo meramente sensorial.

Platón llama a las tres actividades psíquicas antes señaladas las partes del alma. En el *Timeo* llega hasta hablarnos de la coordinación de ellas y supone que sólo la parte racional es inmortal. Pero no logra explicitar con la claridad deseada la íntima relación de semejantes formas (no siempre igualmente acentuadas), ni su interna unidad. De ahí que sea tanto más desacertado, como se ha sostenido en épocas posteriores, reducir a meras diferencias psíquicas el sentido de estos conceptos extraídos originariamente de necesidades morales y teológicas.[25]

[24] Que aquí se trata de fijar el rango de valor de las actividades psíquicas, se pone de relieve no sólo en la aplicación que se hace de tales consideraciones en los dominios de la ética y de la política; también la división tripartita de los animales y las reflexiones que hace el filósofo sobre lo característico de los diferentes pueblos (septentrionales, nórdicos, griegos), lo confirman.

[25] De ahí que el *logistikón* sea llamado *hegemonikón*.

H. Bart, *Die Seele in der Philosophie Platos* (El alma en la filosofía de Platón) (1921).

7. Sea como fuere, de la doctrina de los dos mundos nace una moral en cierto modo negativa y ascética, ya que se enaltece como ideal de sabiduría la espiritualización de la vida y el apartamiento del mundo. No sólo en el *Fedón*, al describirse la muerte de Sócrates, se respira esta atmósfera impregnada de melancolía; también en los diálogos del *Gorgias* y del *Teeteto* y, en parte, en la *República*, domina igual convicción moral. Pero en la naturaleza de Platón se asocia al temperamento del pensador, la inspiración del artista, y ambos momentos producen una venturosa alternativa: mientras su filosofía lo detiene en el reino de las formas incorpóreas, su hálito poético lo empuja al singular encanto de la belleza helena. También la evolución progresiva de la doctrina de las Ideas (compárese, adelante, núm. 9) trae consigo una esencial mutación. Al perderse poco a poco la rígida y originaria escisión de los dos mundos, avanza paulatinamente la teoría de Platón al mundo de la experiencia. Ahora se pone de relieve que sólo la subordinación teleológica de las apariencias a las Ideas es inconcusa y permanente; lo que viene a determinar una revaloración de los bienes morales. Aunque sigue combatiendo con ardor la teoría de Aristipo, quien ve el designio del hombre en el placer de los sentidos, enseña que la Idea de lo bueno es susceptible de realizarse en el mundo de la experiencia. La emoción de lo bello, la ausencia del dolor (pues hay un placer no buscado en la imitación empírica de la Idea), el desarrollo de la ciencia y de la técnica, la comprensión de la justa medida en la vida práctica y las instituciones plenas de valor de la comunidad humana, todo esto significa, por lo menos, un peldaño hacia el supremo bien, hacia el conocimiento de las Ideas, sobre todo, de la Idea de bondad. En el *Banquete* y en el *Filebo* se expresa ésta su valoración de los bienes terrenos.

En otra forma reitera Platón el mismo pensamiento. Al exponer en la *República* el sistema de las virtudes, hace hincapié en que los valores morales deben iluminar en todo momento la vida humana. Haciendo ver que cada parte del alma tiene ante sí una peculiar tarea, descubre el fundamento teorético de aquella doctrina de las virtudes cardinales, tan difundida en la literatura de su tiempo. La virtud de la parte racional es la sabiduría *(sophía)*; la del entusiasmo *(thymoeidés)*, la fortaleza de la voluntad (valentía, *andría)*; la de la vida impulsiva *(epithymeetikón)*, el autodominio (medida, *soophrosyne)*. A ellas añade una cuarta virtud, la equitativa colaboración de todas las partes del alma, la justicia *(dikaiosynee)*, esto es, la armonía de las otras tres virtudes. Platón, empero, cala más hondo en la verdadera esencia de las cuatro virtudes cardinales en otro territorio de la cultura: el de la política.

8. El universalismo que campea en la teoría de las Ideas determina decisivamente el ideal ético de la filosofía platónica. No el mejoramiento y la felicidad personales distraen la atención del filósofo al iniciar estos temas, sino la perfección moral de la especie humana. Fiel al principio lógico de la teoría de las Ideas, no puede ver el sentido verdadero de la vida moral en el individuo aislado; ésta, más bien, se le presenta en la humanidad y en el Estado como la patente manifestación del vínculo orgánico de los individuos. El ideal ético se convierte en Platón en ideal político y en una época en que se disolvía la vida estatal griega llevó, frente

al individualismo dominante, a su más alta cumbre el concepto de Estado. Platón no penetra propiamente en el problema del origen empírico del Estado; su mirada va en pos de la tarea social de éste, a saber, realizar el ideal de la humanidad y educar al ciudadano en aquella virtud que lo haga verdaderamente dichoso. Convencido de que su esbozo político tendría que llevarse a la práctica en caso necesario por la fuerza, entrelaza en él no sólo instituciones políticas de los Estados griegos, sobre todo de las formas estatales de los dorios, sino también todos los ideales cuya realización esperaba de una organización justa de la vida pública.

K. F. HERMANN *(Ges. Abhandlungen,* pág. 122 ss.).
E. ZELLER, *Vorträge und Abhandlungen* (Conferencias y disertaciones), I, 62 ss.).
ADAM, *The Republic of Plato* (La República de Platón), Cambridge, 1902.
E. SALIN, *Platon und die Griechische Utopie* (Platón y la utopía griega), 1921.

Puesto que el Estado ideal debe reproducir en grande la esencia humana, ha de constar de tres partes en correspondencia con el alma individual: la clase de los sabios, la clase de los militares y la clase productora. La primera clase, la de los hombres ilustrados *(philosophoi),* tiene que preocuparse de conducir y gobernar el Estado (arcontes), de dictar las leyes así como de cuidar de su observancia: su virtud es la sabiduría, comprensión de lo que beneficia a la comunidad, de lo que prescribe el objetivo moral de la comunidad.[26] La segunda clase está al servicio de la primera: es la burocracia *(epícouroi;* vigilantes, *phylakes);* su misión reside en mantener el orden estatal y en defender a la república contra enemigos externos e internos; su virtud es la valentía *(andría).* En fin, a la gran masa del pueblo (los campesinos y trabajadores manuales: *georgoi kai deemioourgoi)* cuya actividad[27] se encamina a satisfacer las necesidades materiales de los ciudadanos y del Estado, compete la virtud del autodominio *(soophrosynee).* Caso dado que cada estamento social cumpla su cometido se origina el ideal de la justicia *(dikaiosynee).*

He aquí el principio medular de la comunidad: en la comunidad de conciencia de los ciudadanos se funda la vida moral que hace fuerte y eficaz a un Estado. Ahora bien, de acuerdo con Sócrates, ve en la sumisión incondicionada a un saber riguroso, esto es, a la ciencia, la fuente de ese apetecible querer colectivo. Ante tal exigencia, en efecto, deben enmudecer todos los intereses personales: la libertad individual se limita en extremo y el ideal político de la República llega a ser un Estado militar permanente al servicio de una doctrina científica.

El principio de la aristocracia de la educación, piedra angular de su ideal político, se manifiesta sobre todo, cuando indica Platón que la gran masa del tercer estado tiene que limitarse al aprendizaje, bien que suficiente, de las habilidades comunes de la vida práctica; en cambio, la educación moral de los ciudadanos, que es deber y derecho del Estado, se prodiga a los otros dos estamentos sociales. El Gobierno tiene que renovar incesantemente por selección de los más aptos las dos clases superiores; y puesto que los miembros de las referidas clases no podrían cumplir sus deberes de funcionarios movidos por intereses individuales, es

[26] Por eso también se designa a la tercera parte del alma *philojréematon.*
[27] Compárese también POEHLMANN, *Historia del socialismo y comunismo antiguos,* Munich, 2ª edición, 1912.

preciso que renuncien a la vida familiar y a los beneficios de la propiedad privada. Para ellos y sólo para ellos se impone la educación estatal, la comunidad de vida y de bienes y la supresión de vínculos familiares. Quien debe vivir para los fines colectivos y la educación moral del pueblo, no puede estar atado a ningún linaje de intereses personales. Cuanto se ha querido ver en la doctrina platónica de socialismo, comunidad de mujeres, etc., se limita en rigor a estos pensamientos cuya realización histórica parece ser el Estado eclesiástico de la Edad Media.[28] El gran Idealista lleva a sus últimas consecuencias la doctrina de que el fin de la vida humana reside en la educación moral y de que, por lo tanto, la organización de la comunidad humana no puede tener objetivo más alto.[29]

Platón no ve en el Estado ideal de la *Politeia* un mero proyecto teorético; con él piensa llevar a cabo una radical reforma: su idealismo político y socializante va al encuentro del desarrollo de la época y de una democracia corrompida que amenazaba a las ciudades griegas, especialmente la de Atenas. El rasgo reaccionario de su filosofía aparece sólo más tarde, en la obra de su vejez, las *Leyes,* que él mismo, por cierto, no ha redactado en su composición definitiva. En ella se considera más factible el modelo de un pequeño Estado agrario en el que todas las relaciones sociales quedarían sometidas a una rigurosa vigilancia de una especie de policía de buenas costumbres inspirada en ideas religiosas.

9. Semejantes doctrinas éticas y políticas conducen a encontrar, más en consonancia con el sistema platónico, una nueva relación entre el mundo de las Ideas y el de las apariencias: la Idea de lo bueno se revela ahora como la tarea, como el fin *(télos)* que ha de cumplir la comunidad empírica de los hombres. Este pensamiento ha sido decisivo en la elaboración definitiva del sistema metafísico de Platón.

La teoría de las Ideas era tan impotente en su bosquejo inicial para explicar la realidad empírica, como la propia doctrina eleática del ser. Por medio de los conceptos genéricos era preciso conocer la absoluta realidad,[30] aquel mundo simple e invariable, increado e imperecedero y por completo independiente del mundo del acaecer. Ahora se emprende una penetrante polémica (compárese el *Sofista*)[31] contra aquella fase inicial de la teoría de las Ideas que despojaba a éstas de todo principio de movimiento y de variación, pues se advierte que sin principio tal es imposible explicar los hechos cambiantes de la experiencia.

Por insignificante que haya sido su interés por este problema, descubre Platón un concepto más fecundo y consecuente. Ya no ve en la experiencia algo diferente y susceptible de participar en el mundo del verdadero ser; ahora comprende que la Idea es la causa del acontecer *(aitía)* y que la apariencia está condicionada en alguna forma por ella. Ahora bien, puesto que la Idea es por sí misma absolutamente invariable e inmóvil y excluye de sí toda función concreta, no puede obrar mecánicamente sobre

[28] A estas consecuencias pertenece también la equiparación de derechos y obligaciones de ambos sexos: es una concesión del filósofo al movimiento feminista de su época. Compárese IVO BRUNS, *Conferencias y artículos* (Munich, 1905).
[29] *Banquete,* 211: *auto kath'autó meth' autou monoeidés aei ón.*
[30] La teoría allí criticada de las *asóomata eidee* no puede ser sino platónica, si nos atenemos a la mera terminología; pero esto abre precisamente la sospecha de la autenticidad del diálogo. SCHLEIERMACHER trata de defender con poco éxito el origen platónico del diálogo suponiendo que se alude a una teoría megárica de las Ideas.
[31] *Filebo,* 54 c.

las cosas; es necesario pensarla como una causa que expresara el fin al que aspira el acontecer. De este modo se determina la relación entre el mundo de las esencias y el del devenir *(ousía* y *génesis)* rigurosamente; su vínculo ya no es negativo como en la fase inicial de la doctrina, sino positivo: el acaecer existe por la Idea; la Idea es la causa final de las apariencias.[32]

Platón diseña en el *Filebo* y en algunas partes de la *República* los rasgos de esta metafísica teleológica, que acabaron por conducirlo a otro pensamiento capital de su sistema. En su conjunto la causa final del acontecer es el mundo de las Ideas, sobre todo la más elevada, aquella a la que se subordinan como medios las otras, la Idea de lo bueno. Es por eso que Platón le llama la razón universal *(nous)* o la divinidad.[33]

Al lado de este motivo anaxagórico aparece también en la fase posterior de la teoría de las Ideas cada vez con más energía una resonancia pitagórica: frente al mundo del verdadero ser, subráyase la imperfección de la experiencia. Pero semejante imperfección no podría derivarse del verdadero ser. Así se vio obligado Platón para explicar la apariencia y sus anomalías, a reconocer, al lado del ser o de la causa, del mundo de las Ideas y de la Idea de lo bueno, una causa accesoria *(xynáition)*, ínsita en el reino del no-ser; una solución por cierto, semejante a la de Leucipo, quien para explicar la pluralidad y el movimiento admitía frente al ser de Parménides el no-ser (el espacio) como existentes. Este paralelismo va más lejos: Platón considera que esta causa accesoria *(tó mee ón)*, como en Leucipo y Filolao, es el espacio vacío.[34] Para el Idealista el espacio era la "nada", de la que, en atención de la Idea de lo Bueno, de la Divinidad, se genera el mundo de las apariencias. Pero semejante creación reside en una conformación matemática. De ahí que enseñe en el Filebo que el mundo de la percepción es una mezcla de lo ilimitado *(ápeiron)* y de lo limitado *(péras)*, esto es, del espacio y de las formas matemáticas[35] y que la causa de esta mezcla sea, en última instancia, el

[32] Claro está que aquí no se alude a personalidad alguna o esencia espiritual, sino al más alto de los fines morales, aunque tampoco del concepto del *ágathon* se proporciona una rigurosa definición; como en Sócrates, más bien se le supone como algo evidente de suyo.

[33] Bajo el influjo de la terminología aristotélica se designa a esta causa accidental materia *(hyle)*. La investigación de los últimos años ha venido a esclarecer sin dar lugar a duda que la materia platónica se identifica con la noción de espacio: Compárese H. Siebeck, *Untersuchungen zur Philos. d. Gr.* (Estudios sobre la filosofía de los griegos, 2ª edición, Friburgo, 1889).

[34] Es probable que Platón haya puesto los números en el mundo de las Ideas y los haya definido como la limitación del espacio sólo en sus meras representaciones *geométricas*.

[35] La física platónica es, a semejanza de la de Parménides, hipotética. También aquí es probable que se hayan tomado en cuenta para construirla, insinuaciones de discípulos e intereses polémicos. Sin embargo, en el *Timeo* no todas las doctrinas de Demócrito se combaten; algunas de ellas se aceptan. Lo propio ocurre con Parménides respecto a Heráclito. No hay que olvidar que el Eleata niega la realidad del mundo empírico y que Platón sólo ve la imposibilidad de su conocimiento científico, esto es, conceptual. La exposición de Platón es muy extensa: abarca problemas astronómicos, mecánicos, químicos, biológicos, psicofisiológicos; hasta estudios médicos distraen su atención; en este sentido, el trabajo es una especie de compilación de sus opiniones científico-naturalistas. Es desigual el valor científico de las ideas: muchas no sólo se encuentran a la altura del tiempo; significan un verdadero enriquecimiento del saber. En cambio, otras son fantásticas por demás, y representan un retroceso

más elevado, divino, de los principios cósmicos, la Idea de lo Bueno. Para asemejarse al mundo de las Ideas adquiere el espacio la forma matemática: así se origina el mundo empírico.

La enorme significación que tuvo desde un principio en el desarrollo de la filosofía platónica la matemática encuentra al fin su expresión metafísica. Las formas matemáticas representan el lazo de unión entre el espacio vacío y las esencias puras del mundo de las Ideas. El conocimiento matemático *(diánoia)* se refiere como el filosófico *(epistéemee)* al ser permanente *(ousía)*: ambos son racionales *(nóeesis)* y se oponen al conocimiento empírico *(doxa)*; es por eso que el pensar matemático ocupa en el sistema pedagógico de la *República* el sitio más elevado: constituye la más alta preparación de la sabiduría imprescindible a los "gobernantes".

10. Con estos recursos metafísicos diseña Platón en el *Timeo* el esquema de su filosofía natural. Fiel a su postulado epistemológico, indica que los juicios sobre esta materia no poseen certeza racional, sino mera probabilidad.[36] Imposibilitado de fijar en conceptos y derivar con rigor dialéctico del fin cósmico, el mundo del acontecer, se limita a describir míticamente una imagen teleológica de la naturaleza; una imagen, por cierto, más teológica que puramente filosófica.

Desde luego combate la interpretación mecanicista de la naturaleza. Por la forma en que lo hace, no hay duda que tiene ante sus ojos la teoría de Demócrito. A la doctrina del "choque" accidental (debería decir, involuntario) de partículas en desordenado movimiento que hacen nacer y sucumbir aquí y allá mundos sin cuento, contrapone la idea de que sólo existe un cosmos cuyo origen se debe a una razón que obra con arreglo a fines.

Para explicar este origen pone en relación teleológica el mundo de la apariencia con las Ideas. "Con la mirada puesta en las Ideas" un artífice de universos *(deemiourgos*, demiurgo) ha creado de la nada (el espacio) nuestro mundo empírico. Esta nada, en efecto, es susceptible de adquirir las formas más diversas *(dexaménee)*; sin embargo, alberga en su seno cierta resistencia invencible a representar de modo perfecto las Ideas. Semejante contraefecto de una o varias causas accidentales es para Platón la necesidad mecánica *(anágke)*: admite, por lo tanto, el concepto de Demócrito para explicar aquello que no se deja interpretar teleológicamente. Finalidad divina y necesidad natural son inconciliables en la explicación de lo perfecto y en la de lo imperfecto. El dualismo ético se ha llevado de la metafísica al campo de la ciencia natural.

El radical pensamiento que distingue a la física platónica de la atomista es éste: al paso que Demócrito concibe el devenir cósmico en su conjunto a manera de una resultante mecánica de los incontables y originarios movimientos de los átomos, Platón, a la inversa, ve el acaecer universal como algo en sí originario y deriva de esta unidad

frente a investigadores precedentes. Este rendimiento en su conjunto ha influído más de lo que suponía tal vez el propio filósofo y se ha tomado más bien como una doctrina filosófica que teológica.

[36] En este aspecto caracteriza el *Timeo* exactamente como Demócrito las diferencias psíquicas como diferencias de movimiento: reduce, por ejemplo, la justa representación al *tautón*, la subjetiva e individual, al *tháteron*, etc. Para los griegos el alma es al par principio de movimiento y de percepción *(kineetikón* y *aisthetikón*, Aristóteles, *De Anima*, I, 2, 403 b 25); Platón también deriva el segundo carácter del primero.

de orden superior, plena de finalidad, toda suerte de cambios singulares. En tal pensamiento también funda su extraña imagen del alma del mundo: el principio de todo movimiento y de toda transformación y al mismo tiempo de toda actividad anímica en el mundo.[37] Al hablar de modo por demás fantástico, de las partes de esta alma cósmica, da noticia de sus ideas astronómicas íntimamente vinculadas a las de los jóvenes pitagóricos; sin embargo, sigue admitiendo el estado en reposo de la Tierra. El criterio que le brinda la pauta para esta división matemática del espíritu del mundo es la diferencia que media entre lo que es capaz de conservarse idéntico a sí mismo *(tautón)* y lo susceptible de cambio *(tháteron)*, una oposición que recuerda a la que los pitagóricos hacían entre el mundo perfecto de los astros y el imperfecto de la Tierra.

En el *Timeo* platónico se describe la estructura matemática de los cuerpos, también de origen pitagórico. Se caracteriza a los cuatro elementos mediante simples y regulares formas estereométricas (compárese parágrafo 4, 11), pero se añade que constan de superficies triangulares. Además las referidas superficies poseen forma rectangular y son isósceles o de catetos iguales a la mitad de la hipotenusa. Con los triángulos rectángulos se construyen las superficies de las formas estereométricas (tetraedro, cubo, etc.). Platón ve en los objetos así conformados la esencia del espacio pleno, esto es, la densidad de los cuerpos. Al considerar como formas matemáticas las cosas de la experiencia acaba por aplicar a su física aquel pensamiento metafísico del *Filebo* que ve en el mundo de la apariencia una delimitación espacial conformada siguiendo el modelo de las Ideas.

E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper* (Los cinco cuerpos platónicos), 1917. Jul. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles* (Número y forma en Platón y Aristóteles), 1924.

12. La lógica aristotélica

F. Kampe, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles* (La teoría del conocimiento de Aristóteles), Leipzig, 1870. R. Eucken, *Die Methode der aristotelischen Forschung* (El método de la investigación aristotélica), Berlín, 1872. H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles* (La silogística de Aristóteles) (1896-1900). J. Geyser, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles* (La teoría del conocimiento de Aristóteles), 1918.

La amplitud filosófica que fueron tomando al compás de la formación de sus escuelas los sistemas de los dos grandes antípodas, Demócrito y Platón, hizo necesaria no sólo una división del trabajo, sino también una especificación de los problemas. Los títulos de los escritos de Demócrito dejan entrever clara e inequívocamente semejante progreso. No hay duda que Platón tomó la actividad literaria desde el punto de vista del artista; pero la disposición articulada de los problemas, inexistente en sus diálogos, no falta a su actividad didáctica. En su escuela prevaleció la división de la filosofía en dialéctica, física y ética.

Aristóteles es el primer filósofo que se propone, con claro discernimiento, la tarea de una investigación previa de la estructura

[37] Estas superficies triangulares concebidas como indivisibles involucran una arriesgada analogía con las estructuras atómicas de Demócrito *(schéemata)*, cuyas *ideai* (compárese parágrafo 10, 2) son formas estereométricas.

de la ciencia, esto es, la doctrina de las formas y leyes del pensar científico, pues por dialéctica se había entendido hasta entonces la teoría de las Ideas en un sentido esencialmente metafísico. Ya los sofistas y Sócrates habían parado mientes acerca de la esencial actividad científica y sus agudas observaciones de los fenómenos subjetivos habían conducido al problema de escindir las meras formas del proceso cognoscitivo de las de su variable contenido. Aristóteles compila y, lo que es más, elabora un sistema en su lógica con todos estos ensayos y sugerencias. (El propio Platón no había ido más allá de ellos.) Con tal obra se eleva a un maduro autoconocimiento de la ciencia griega.

1. El designio inmediato de la lógica aristotélica es por completo metodológico, según los propósitos manifiestos del filósofo: semejante disciplina se propone mostrar el camino a través del cual puede alcanzarse el conocimiento científico. Así como en la retórica se enseña el arte de persuadir, en la lógica se alecciona sobre el arte de investigar, conocer y probar científicamente. De ahí que no considere Aristóteles entre las disciplinas filosóficas a la lógica misma, no obstante que constituyó su más grande creación, sino que vea en ella una propedéutica en su actividad docente, y la designe su propia escuela con el nombre de *órganon* (instrumento) de la investigación científica.

Pero esta propedéutica filosófica fue elevada por Aristóteles al rango de ciencia: en vez de ofrecer ciertas reglas de valor práctico como los sofistas, y de buscar exclusivamente la esencia de un principio, según el descubrimiento filosófico de Sócrates, presenta Aristóteles una investigación omnicomprensiva del proceso cognoscitivo de la ciencia, un análisis exhaustivo de sus formas esenciales. Satisface la tarea metodológica por medio de la lógica formal.

Sin embargo, pone de relieve que las formas del pensar verdadero no pueden ser conocidas independientemente de los problemas concretos a que se refieren; problemas que, a su vez, sólo pueden ser planteados y resueltos vinculando la función formal-cognoscitiva con sus propios objetos de investigación. La lógica aristotélica, pues, se encuentra íntimamente ligada a los principios metafísicos, supuestos también por las otras disciplinas: esta lógica, por lo tanto, es, según su principio, fundamentalmente epistemológica.

2. Esta lógica enraíza en la doctrina socrático-platónica de las Ideas. El verdadero ser es lo general, y el concepto, el medio de conocerlo. En este sentido Aristóteles no ha dejado de ser platónico. Lo que él combate a su gran predecesor[1] no es otra cosa que el postulado eleático de negar la relación que media entre lo general y lo particular, las ideas y las apariencias, los conceptos y las percepciones, y que no pudo superar, a pesar de sus intentos, ni en la última fase de su doctrina. Como causas finales del acontecer siguen representando las Ideas un mundo independiente, al lado *(pará)* del de las apariencias. La objeción capital de Aristóteles contra la doctrina de las Ideas se dirige a esta separación radical *(jooristhein)* de la esencia y de la apariencia, del ser y del devenir. Las otras objeciones,[2] en el fondo, son consecuencias de aquélla. Si Platón, de

[1] Sobre todo en la *Metafísica*, I, 9 y XIII, 4.

[2] De éstas son dos especialmente dignas de mención: la primera saca la conclusión de que dada la subordinación lógica de las Ideas, cada una de las cosas empíricas habría de subsumirse bajo una muchedumbre de ellas; la segunda hace ver las difi-

lo general, conocido por el concepto, y de lo particular, intuído por la percepción, había construído dos mundos diferentes, el esfuerzo de Aristóteles se encamina a borrar esta escisión de los conceptos de la realidad, y a restablecer aquel vínculo entre Idea y apariencia que hace posible la explicación conceptual de lo percibido.

Así se comprende que el problema por excelencia de la lógica resida en descubrir la justa relación que media entre lo general y lo particular y que, por lo tanto, se encuentre en el centro de la lógica aristotélica esta forma fundamental del pensar conceptual ya conocida por Sócrates. Al mismo principio, empero, llega el filósofo por otro camino. Los trabajos preliminares en torno a la teoría de la ciencia que precedieron a él, eran reflexiones de los sofistas sobre el arte (en un principio retórico) de probar y refutar. Ahora inquiere Aristóteles cómo puede probarse algo científicamente, esto es, en forma universalmente válida; y encuentra que esto no puede consistir sino en derivar lo particular de lo general. Probar científicamente significa aducir los fundamentos de validez de lo que se afirma; lo que sólo hay que buscar en lo general, a lo que se subordina lo particular. No otra cosa había buscado Sócrates.

Sobre este principio se construye el sistema aristotélico de la ciencia. Puesto que los conceptos generales, las Ideas, se identifican con el verdadero ser, constituyen, por tanto, la causa del acontecer, esto es, aquello, por decirlo así, en y por lo cual se concibe o explica lo particular percibido. La ciencia tiene que exhibir cómo se infiere de lo general, conocido por el concepto, lo particular, percibido en la intuición. Pero, por otra parte, lo general es el fundamento por el que y del que se prueba lo singular. Así, pues, concebir y probar es una y la misma cosa: derivar lo particular de lo general.

En torno al concepto de la derivación (*apódeixis*, deducción) se concentra la teoría de la ciencia de Aristóteles: la explicación científica de las apariencias partiendo del verdadero ser, es idéntico proceso lógico que el de la prueba científica, a saber, la caracterización de lo dado en la percepción partiendo del fundamento general. Los conceptos "explicar" y "probar" se designan con la misma palabra: derivación; y la verdadera prueba es aquella que toma por fundamento la causa general y real de lo que se trata de probar.[3] La tarea de la ciencia no es otra que la de mostrar la necesidad lógica por medio de la cual, del mismo modo como se infieren las apariencias particulares de las causas generales, se deducen los conocimientos de lo particular (percepciones) de los conocimientos de lo general (conceptos).

Esta caracterización de la tarea de la ciencia desarrollada sobre supuestos metafísicos, ha sufrido en el transcurso de las investigaciones un cambio importante.

cultades que se derivan de la semejanza que existe entre las Ideas y las apariencias: la semejanza constituiría un tercer concepto de mayor generalidad y así **in infinitum** (*ánthropos - tautánthropos - tritos ánthropos*).

[3] Esta doctrina de la prueba científica se dirige visiblemente contra el arte retórico de probar de los sofistas. Para los profesores de elocuencia, el propósito fundamental es convencer a los oyentes, a despecho de que la prueba empleada no roce siquiera la esencia del problema. La prueba científica debe partir de la interna y lógica necesidad del objeto y suministrar la verdadera causa.

3. La inmediata tarea de la lógica es, según esto, indicar lo que sea propiamente, de un lado, derivación o prueba, y del otro, explicación; esto es: exponer aquellas formas por medio de las cuales el pensar descubre la relación de dependencia de lo particular respecto de lo general. Aristóteles ha dado esta teoría en la *Analítica*, una obra fundamental que sistemáticamente trata de la deducción, en la primera parte, y de la derivación, de la prueba y de la conceptuación, en la segunda. Pues el análisis de las funciones cognoscitivas revela que la estructura fundamental del proceso lógico reside en derivar un juicio de otro, esto es, en la deducción (*syllogismós*).

La silogística (teoría de la deducción) se convirtió en el punto esencial de la lógica aristotélica: en ella converge todo lo que Aristóteles ha enseñado acerca de las estructuras generales del pensamiento deductivo; de ella se desprenden todos los puntos de vista de su metodología.

Los principios capitales de esta doctrina que ha llegado a ser la piedra de toque de la lógica tradicional, hasta nuestros días, son los siguientes: concluir significa derivar un juicio de otros dos. Ahora bien, puesto que en la conclusión se afirma un concepto (el predicado) de otro concepto (el sujeto), es necesario, para fundar la predicación, echar mano de un tercer concepto (*méson*, **medius terminus**) que vincule lógicamente los dos primeros. Este tercer concepto debe encontrarse, por lo tanto, en determinada relación con los dos primeros, lo que acontece en los dos juicios iniciales del silogismo llamados premisas (*protáseis*). La deducción es el proceso del pensamiento por medio del cual, de dos juicios en los que se encuentra un mismo concepto (el término medio) en relación con otros dos, respectivamente, se descubre el vínculo que pueda existir entre estos dos últimos.

Sólo una de las posibles relaciones de los conceptos ha sido decisiva en la construcción de la silogística aristotélica según sus postulados más generales: la subsunción de lo particular en lo general. Para esta doctrina, en efecto, siempre se trata de ver cómo un concepto (el sujeto) puede o no subsumirse en otro (el predicado).[4] La silogística descubre aquellas formas del pensamiento por medio de las cuales, con ayuda de un concepto intermedio, es posible subsumir un concepto en otro o no. Aristóteles ha desenvuelto esta tarea en forma original; en ello radica el valor permanente de su silogística, pero también sus límites.

En consonancia con pareja faena ha tratado Aristóteles en su teoría del juicio solamente de los dos caracteres del juicio que interesan para este objeto: primero, la cantidad, que consiste en subsumir el sujeto en el predicado, según su extensión, y que permite distinguir entre sí los juicios universales, particulares e individuales; segundo, la cualidad, por la que se afirma o niega tal subsunción predicando la compatibilidad o separación de ambos conceptos.

De ahí que se clasifiquen las especies (*schémata*, figuras) de los silogismos tomando en cuenta la manera cómo las relaciones de subsunción de los conceptos, dadas en las premisas, hacen posible la subsunción buscada entre el sujeto y predicado de la conclusión. Tal relación se expresa claramente por el lugar que ocupa el término medio en ambas premisas (éste puede estar, primero, como predicado de la premisa mayor y como sujeto de la

[4] De hecho Aristóteles no piensa en otra cosa cuando con frecuencia en la *Analítica* expresa esta relación, al averiguar si de un concepto (el sujeto) puede predicarse (*katéegorein*) otro (el predicado).

menor; segundo, como predicado en ambas premisas, y tercero, como sujeto en una y en otra). Para Aristóteles es la primera la más valiosa y originaria de las tres figuras, porque en ella brilla en todo su esplendor el principio de la subsunción, ya que el sujeto de la conclusión se subsume en el término medio y éste, a su vez, en el predicado, por caer dentro del círculo de su extensión respectivamente.[5]

4. De la naturaleza del silogismo en general y de la derivación, de la prueba y de la explicación en particular, es fácil comprender que el proceso de la ciencia radica en derivar principios menos generales de otros más generales; en otras palabras, la conclusión nunca puede tener el mismo grado de generalidad que el de las premisas, mucho menos, uno mayor. La estrecha concepción que tenían los antiguos del pensamiento, según la cual es incapaz éste de crear algo nuevo limitándose a captar y escindir metódicamente lo dado, se encuentra también en la base de la lógica aristotélica. Es exacto que en la ciencia deductiva, demostrativa y explicativa, a menudo los juicios que han servido de premisas en un silogismo se derivan (a título de conclusiones) de otras premisas más generales y así sucesivamente; pero, al fin, habrá de llegarse a juicios que ya no sean susceptibles de obtenerse de principios de mayor generalidad, que ya no puedan ser referidos a término medio alguno y cuya verdad, por lo tanto, sea algo inmediato *(ámesa)*, inderivable, indemostrable e inconcebible. Todo derivado implica un originario; toda prueba, un fundamento improbado; toda explicación, una causa inexplicada.

El proceso apodíctico y explicativo de la ciencia tiene necesariamente un límite: no es posible probar los últimos fundamentos de la prueba; no es posible explicar las causas últimas de la explicación. Ahora bien, si la ciencia quiere cumplir su tarea (la explicación de lo particular mediante lo general), es preciso que se eleve de los conocimientos singulares a aquellos principios generales e indemostrables cuya validez se ofrece en forma inmediata y absoluta. Según esto, debe preceder a la tarea científica de la derivación, de la prueba y de la explicación, la búsqueda de los puntos de partida de todo proceso derivativo, de los últimos fundamentos de toda operación demostrativa, de los principios más elevados de toda deducción explicativa. Aristóteles llama dialéctica a la función inquisitiva de estos principios y en la *Tópica* consigna sus postulados fundamentales.

Esta búsqueda de los principios no posee, conforme a la naturaleza de las cosas, la certeza "apodíctica" que caracteriza la derivación de consecuencias partiendo de fundamentos ya encontrados. La investigación parte de lo singular dado en la percepción y de las representaciones habituales *(éndoxon)*, para elevarse a lo general, de donde, a su vez, debe ser explicado y probado lo singular. La investigación sigue, por lo tanto, el camino diametralmente opuesto al de la derivación: éste es deductivo, aquél, inductivo, *epagógico*. Este va probando y explicando de lo general a lo particular; aquél, buscando y ensayando de lo particular a lo general.[6] Solamente la ciencia conclusa es apodíctica; la que está en formación no es sino epagógica.

[5] Sería ocioso desarrollar aquí pormenorizadamente la teoría del silogismo. En cualquier tratado de lógica formal puede verse.

[6] La relación inversa entre derivación e investigación se expresa por Aristóteles de este otro modo: lo que según la naturaleza de las cosas es lo originario *(próteron tee physei)*, esto es, lo general en el conocimiento humano aparece como lo posterior, a saber, el objeto por conocer *(hysteron pros heemas)*; al revés, lo particular, lo más próximo a nosotros *(próteron pros heemas)* es, según la esencia, lo derivado, lo posterior *(hysteron tee physei)*.

En todas estas disquisiciones estudia Aristóteles preferentemente los juicios, pero en concesión con ellos, los conceptos. Así como un juicio probado se deriva de juicios más generales echando mano de un término medio, así también se deriva un concepto dado añadiendo a otro más general (género próximo, *génos*, **genus**) un carácter específico *(diaforá*, **differentia specifica**); tal derivación del concepto se llama definición *(horismós)*. Pero del mismo modo que todos los juicios demostrados suponen premisas inderivables dada su generalidad absoluta, así también la definición de conceptos menos generales conduce a conceptos que escapan a toda derivación y prueba: es preciso, por lo tanto, buscarlos epagógicamente, como fue el caso con las más altas premisas de la prueba.[7] Sin embargo, parece ser que Aristóteles, en otras partes de sus escritos, considera los juicios de más alta generalidad como las explicitaciones de estos géneros supremos.

5. Entre los manuales didácticos que Aristóteles ha legado a la posteridad, las dos obras más importantes, la *Analítica* y la *Tópica*, son los que más se aproximan a sus propósitos;[8] en ellas se advierte el desarrollo claro y firme de las exigencias lógicas que el filósofo impone a la ciencia; sólo que en la realización de su propio sistema se cumplieron en insignificante medida.

En efecto, el filósofo debió indicar como remate de su tarea lógica, cuáles son aquellos principios o conceptos supremos de validez inmediata, aquellas premisas que son el resultado de la investigación dialéctica, al par que el punto de partida de la explicación y de la demostración. Pero quien pregunte por eso quedará perplejo ante la doctrina de Aristóteles. De estos principios generales sólo uno ha presentado como base de toda prueba: el principio de contradicción,[9] del que da unas veces la interpretación lógica: la afirmación y negación del mismo enlace conceptual (juicio) se excluyen recíprocamente; otras, la versión metafísico-epistemológica: una cosa puede ser y no ser en el mismo lugar y tiempo. Pero hace notar que cada provincia del saber, más bien, tiene sus últimos supuestos; él mismo, sin embargo, no los estudia pormenorizadamente.

Si se pregunta cuáles son los conceptos más elevados, los cuatro principios *(arjái)* de la metafísica o las diez categorías, esto es, las formas fundamentales de la predicación, advertiremos que Aristóteles no lo indica expresamente, si bien habla de una justificada referencia a conceptos privativos de las ciencias especiales. En ambos casos, empero, se encuentra ya en el centro de las ideas medulares de su doctrina.

[7] A la determinación *(próthesis)* como derivación de un concepto específico de otro más general añadiendo una nueva nota (diferencia específica), se opone como proceso de la obtención de los conceptos genéricos, la abstracción *(aphaíresis)*, que despojando a la especie de notas particulares llega a un concepto de más pobre contenido pero de más rica extensión. La conceptuación es para Aristóteles, pues, un proceso analítico; para Platón, intuitivo o sinagógico y sinóptico. Aristóteles se ha liberado de la analogía óptica mediante la cual Demócrito y Platón fijaban aún el proceso del conocimiento racional.

[8] El mismo cree que la *Tópica* lo alcanza.

[9] *Metafísica*, IV, 3 ss.

13. El sistema de la evolución

El sistema concluso de la lógica de Aristóteles da la impresión, frente a las anteriores manifestaciones de la ciencia griega, de algo enteramente nuevo: esto se debe a la penetrante capacidad del p e n s a r a b s t r a c t o que permite escindir, por modo genial, las formas generales del pensamiento de cada uno de sus posibles contenidos. Aristóteles verifica semejante virtuosidad de abstracción en todos los territorios de su actividad científica, y si el "Padre de la lógica" se ha convertido durante dos milenios en el maestro de la filosofía, se debe, ante todo, a la seguridad, claridad y congruencia de su construcción filosófica. Realizando la tarea planteada por Sócrates, h a c r e a d o d e c o n s u n o e l l e n g u a j e d e l a c i e n c i a: los cimientos de los conceptos científicos y expresiones que hoy aún usamos, están en la formulación aristotélica.

En último contacto con esta propensión abstractiva ha resuelto Aristóteles, echando mano de un concepto de relación, e l c o n c e p t o d e d e s a r r o l l o, e l p r o b l e m a b á s i c o d e l a f i l o s o f í a g r i e g a, a saber, cómo es posible pensar tras la multiplicidad cambiante de las apariencias, un ser unitario y permanente. Aún sus dos grandes predecesores caracterizaron el concepto del verdadero ser por un contenido específico: Demócrito había visto en los átomos y su movimiento la causa de los fenómenos; Platón, en las Ideas y su finalidad: pero ambos consideraron semejante causa diferente del mundo de las apariencias. Para Aristóteles, en cambio, e l v e r d a d e r o s e r e s l a e s e n c i a q u e s e d e s a r r o l l a e n l a a p a r i e n c i a, y no admite un reino de las causas (un segundo mundo) más allá de las apariencias; antes bien, enseña que el ser de las cosas captado por el concepto, no posee otra realidad que la de la totalidad de los hechos en que se realiza. De ese modo adquiere el ser *(ousía)* el carácter de la esencia *(tò tí én éinai)* que constituye el único fundamento de sus manifestaciones singulares: l a a p a r i e n c i a d e v i e n e r e a l i z a c i ó n d e l a e s e n c i a. En esto radica el concepto de relación por medio del cual ha superado Aristóteles la antítesis metafísica de Heráclito y los eleatas.

1. En particular se presenta para Aristóteles l a e v o l u c i ó n c o m o e l v í n c u l o e n t r e m a t e r i a y f o r m a *(éidos, morphé-hyle)*. Partiendo de la doctrina platónica[1] de que el mundo de las apariencias es una mezcla de lo "ilimitado" y de lo "limitado", se aferra Aristóteles al pensamiento de que cada uno de los seres singulares no es otra cosa que una materia provista de forma. No duda que esta materia es algo en sí indeterminado, pero no el simple espacio vacío, sino un sustrato corporal *(hypokéimenon)*: tampoco identifica la forma con el límite matemático; ésta, más bien, es la estructura determinada por el q u é de la esencia. La materia es la posibilidad de convertirse en cosa concreta, gracias a la forma. Sólo en potencia *(dynámei,* **potentia**) se da la esencia *(ousía)* en la materia; sólo por obra de la forma se convierte aquélla en realidad *(energeía,* **actu**). Pero el a c o n t e c e r es aquel proceso en el que la esencia, de la mera posibilidad, se transforma en a l g o r e a l gracias a la forma. Las esencias

[1] La metafísica aristotélica parte de aquella fase de la teoría de las Ideas expuesta en el *Filebo* (véase parágrafo 11, 9). Compárese J. C. GLASER, *La metafísica de Aristóteles* (Berlín, 1841); W. W. JAEGER, *La evolución de la metafísica de Aristóteles* (1912); el mismo, *Aristóteles* (1923).

no constituyen al lado de los fenómenos una segunda y más elevada realidad; sólo existen en la serie de sus manifestaciones genéticas, pues fuera de ellas no es posible la realización de su posibilidad intrínseca. Lo general sólo es real en el reino de lo individual, lo individual sólo existe porque en él se realiza lo general.

Con esta transformación de la doctrina de las Ideas resuelve Aristóteles el problema capital de la filosofía teorética de los griegos: concebir en tal forma el ser que sea posible explicar por éste el devenir. Desde el hilozoísmo de los milesios hasta las teorías antitéticas de sus dos grandes predecesores, todos los puntos de vista de la metafísica griega están contenidos (como momentos) en la doctrina de Aristóteles: el ser conocido por el concepto, es la esencia general que se realiza en las apariencias por obra de su forma, partiendo de su mera posibilidad, y el proceso de tal realización es el m o v i m i e n t o. El ser es lo que adviene en el proceso. Aristóteles llama entelequia a esta autorrealización de la esencia en las apariencias.

2. El punto de gravedad de la filosofía aristotélica estriba, por lo tanto, e n e s t e n u e v o c o n c e p t o d e c a m b i o c o m o r e a l i z a c i ó n d e l a e s e n c i a e n e l f e n ó m e n o; su radical oposición frente a las doctrinas precedentes de la naturaleza, se encuentra en el c a b a l e m p l e o c o n c e p t u a l d e l a t e l e o l o g í a, idea que ya Platón, sin duda alguna, había elevado al rango de postulado, si bien con ropaje mítico. Al paso que la metafísica más antigua consideraba que la relación típica fundamental del acontecer no es otra cosa que un proceso mecánico de choque, veía, ahora, Aristóteles, que el principio de finalidad preside la evolución en general, y la de los organismos y la actividad constructiva del hombre en particular. De estos dos últimos territorios, en efecto, obtiene sus ejemplos para esclarecer el carácter metafísico del devenir.[2]

Sin embargo, no es idéntica la relación entre forma y materia en estas dos últimas especies de acontecer. Tan notoria diferencia se patentiza aquí y allá al poner en práctica Aristóteles su pensamiento fundamental. En el caso del acontecer orgánico, por ejemplo, materia y forma son en cada instante aspectos (sólo separables por la abstracción) de una y la misma realidad: ya en el embrión, cuyo desarrollo trae consigo el desenvolvimiento de la esencia, se encuentra la materia íntimamente determinada por la forma. En la creación artística, en cambio, aparece, primero, el material como mera posibilidad; sólo después viene el pertinente trabajo del artista, enderezado, mediante un cambio, a crear la obra.

En el último caso es preciso, según esto, considerar el desarrollo bajo cuatro puntos de vista, a saber, l a m a t e r i a, l a f o r m a, e l f i n y l a c a u s a d e l a c o n t e c e r. En el primer caso, frente a la materia, los otros tres principios no son sino diferentes nombres para lo mismo, constituído tanto por la forma como por la causa e incluso también por el resultado del acontecer.

De ahí que aparezca con un doble sentido aquella relación fundamental de forma y materia al aplicarse al conocimiento del mundo. En efecto, por una parte, se consideran las c o s a s s i n g u l a r e s como las formas que se realizan y, por otra, se ponen (las propias cosas) en tal r e l a c i ó n que unas veces se ve en ellas materia y, otras, forma. Ambas aplicaciones del principio fundamental se suceden en el sistema aristotélico y chocan en

[2] Además de la metafísica, trata de estos problemas la física, especialmente.

tal medida en las caracterizaciones más generales, que sólo gracias a su radical distinción pueden eliminarse aparentes contradicciones.

3. Del primero de los sentidos se desprende que para la concepción aristotélica del mundo en oposición tanto a la de Demócrito como a la de Platón, lo verdaderamente real es la cosa singular determinada intrínsecamente por su forma. Sólo ella merece, desde luego, el nombre de esencia o sustancia: *ousía*. Pero la esencia se desarrolla y realiza en peculiares manifestaciones que son ora estados *(pathée)*, ora relaciones con otras cosas *(tá prós tí)*.[3] Conocer significa, por lo tanto, predicar de la sustancia lo que sea propio *(tá symbebeekóta)* de la cosa; pero la cosa singular no puede atribuirse o predicarse de nada, es decir, en los juicios sólo puede ser sujeto, nunca predicado.[4] Estas maneras de aparecer de la sustancia, o los diversos predicados posibles sobre ella, se llaman categorías; de ellas enumera Aristóteles las siguientes: cantidad *(posón)*, cualidad *(poión)*, relación *(prós ti)* espacio y tiempo *(pou' poté)* acción *(poieín)* y pasión *(pásjein)*; a éstas se agregan a veces, posición *(keisthai)* y estado *(ejein)*. Esta tabla de diez categorías (incluyendo la sustancia) contiene los conceptos más generales bajo los que se subsumen todos los posibles contenidos de representación; sin embargo, no ha hecho de ella Aristóteles ningún uso metódico. Su teoría de las categorías no juega papel importante en su metafísica, fuera de aquella relación ya apuntada entre la sustancia y sus modalidades.[5] Además, en su formulación han influído observaciones de carácter gramatical.

Cuanto más agudamente concibe Aristóteles en su lógica y metafísica el concepto científico sustancia, tanto más sorprende, a primera vista, que no haya dado principio alguno con arreglo al cual sea posible distinguir, metódica u objetivamente, qué sean las cosas singulares que realmente existen. Sólo es diáfano que no otorga, por una parte, el rango de esencia a cualquier cosa que, sin nexo con otras, aparece accidentalmente en la experiencia; por otra, que confiere este carácter a los organismos, sobre todo a cada uno de los hombres. De acuerdo con su doctrina, es de admitirse que él hubiera podido hablar de una esencia, sólo allí donde una interna posibilidad conceptual hubiese constituído el fundamento de unificación de los caracteres singulares, donde, por lo tanto, se hubiera satisfecho de tal modo el problema de la ciencia (la determinación del ser mediante el concepto), que la cosa singular permanente se identificara con el concepto genérico válido para todas las apariencias dadas en la percepción.

Pero la concepción socrático-platónica de la tarea de la ciencia llevó a Aristóteles, a la postre, a definir la esencia de la cosa singular como aquello que hace posible subsumirla bajo su género. Mas esta subordinación no es para él una función arbitraria de la razón, tal vez comparativa, sino un conocimiento objetivo por excelencia, que reproduce una relación real. Si de un lado, representa la sustancia, frente a sus determinaciones y apariencias perceptibles, lo permanente, es, de otro, el género *(génos*, o, platónicamente dicho, *eídos)* que se realiza en las sustancias particulares. Aquí se repite el mismo pensamiento: el género existe en tanto se realiza en la cosa singular; la cosa singular, en cuanto el género deviene apariencia

[3] *Metafísica* XIV, 2, 1089 b 23.

[4] *Analyt. Post.* I, 22, 83 a 24.

[5] Compárese A. Trendelenburg, *Historia de la teoría de las categorías* (I. Bd. der Hist. Beitr., Berlín, 1846).

en ella. Precisamente por esto, tienen los géneros también el derecho, metafísicamente hablando, de considerarse como esencias *(ousíai)*. El concepto de sustancia, recibe, pues, en Aristóteles un doble sentido. Las sustancias en sentido riguroso son las cosas singulares determinadas conceptualmente; una segunda especie de sustancias *(deúterai ousiai)* la constituyen los géneros que hacen posible la realización de las cosas singulares del mismo modo que éstas condicionan la realización de las apariencias perceptibles.[6]

Diríjase el conocimiento científico al concepto de la cosa singular, o al concepto genérico, se encontrará siempre en los fenómenos donde uno y otro se realizan, algo que, perteneciendo directamente al concepto *(symbebeekóta* en sentido estricto), puede ser derivado de él, pero también algo que, extraño al concepto, sólo accidentalmente y de modo particular aparece por obra de la materia. Ahora bien, de este algo irreductible a conceptos, o "contingente" *(symbebeekóta* en el sentido habitual del vocablo) no puede existir, según los supuestos de la doctrina aristotélica, ninguna teoría, ningún conocimiento científico. Aristóteles renuncia por razones de principio (y en esto reside una limitación característica de la investigación natural en la antigüedad) a un conocimiento científico de lo más particular y concreto; más bien, ve en esta suerte de caracteres accidentales un **realiter** contingente, inconcebible; y limita la reflexión científica a aquello que vale generalmente *(kath' hólou)* o, por lo menos, en la mayor parte de los casos *(epí to polú)*.

4. La esencial dependencia en que se encuentra aquí Aristóteles respecto a la doctrina tradicional de las Ideas, aparece también inequívocamente en otra dirección de sus pensamientos. Si se buscase la relación de materia y forma entre las diversas cosas o especies de cosas, pronto se advertiría una relatividad manifiesta. Así se convierte el concepto de la evolución en principio de ordenamiento metafísico-valorativo de las cosas, que se extienden sin lazo de continuidad desde las estructuras más rudimentarias de la materia hasta las más elevadas formas. En esta escala se asigna a cada especie de cosas su dignidad metafísica de modo tal que la forma de lo inferior es materia de lo superior.

El ordenamiento sistemático de las cosas singulares y de sus especies tiene, empero, un límite inferior y uno superior: aquél lo constituye la materia, éste, la forma pura. La materia exenta de toda forma *(prootee hylee)*, esto es, la mera posibilidad,[7] no es real; en rigor, todo ser está dotado de alguna forma por rudimentaria que sea. Sin embargo, no se identifica con el "no ser" platónico o espacio vacío *(meeón)*; la materia es una cocausa *(to oú ouk áneu)* que ya se revela por reales efectos. Dos hechos, entre otros, ponen de manifiesto su innegable realidad: por una parte, la circunstancia de no poder realizarse plenamente las formas en las cosas singulares, y por la otra, aquel efecto accidental *(paraphyás)* producido por ella y con el que la causa final se encuentra sin nexo o en abierta oposición. Por la materia se explica que las formas sólo se realicen en cierta medida *(katá to dynatón)*: de ella se origina, en fin, lo conceptualmente no determinado *(symbebeekós)* o accidental *(autómaton)* —lo anímico y exento de finalidad en la naturaleza. De ahí que distinga la doctrina aristotélica

[6] Así se llaman por lo menos en su obra de las *Categorías*, cuya autenticidad, por cierto, no es absolutamente rigurosa; sin embargo, la designación encuadra del mejor modo con el sistema total de Aristóteles.

[7] Compárese Cl. Baemker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (El problema de la materia en la filosofía griega), Munich, 1890.

al explicar la naturaleza (como ya lo había hecho Platón en el *Filebo)*, entre causas finales *(tó hoú heneka)* y causas mecánicas *(to ex anágkes):* aquéllas son las formas realizadas en la materia, éstas, los contraefectos del devenir teleológico. De este modo llega Aristóteles a considerar el acontecer cósmico, al fin de cuentas, en analogía con la actividad del artista. El genio crea la Idea, pero tropieza al realizarla con la barrera infranqueable de la materia. A la verdad, la materia se somete a la Idea dentro de ciertos límites; por lo menos, es posible, en general, su representación; pero existe en ella algo extraño y peculiar, un principio paralizador que entorpece la realización perfecta de las formas. La filosofía antigua no ha superado este dualismo de la teleología de la forma y la resistencia de la materia: aunó a la exigencia de una consideración teleológica del mundo, la honestidad ingenua de la experiencia de hechos ciegos y fatales ínsitos en el acontecer cósmico.

5. La forma pura, en cambio, poseyendo la más alta realidad, no necesita de materia alguna para existir; es, más bien, un supuesto imprescindible de todo acontecer, pues la materia como mera posibilidad no contiene en sí ningún principio de realización, de movimiento. Ciertamente no puede hablarse de un principio temporal del movimiento en un sistema de la evolución fundado sobre el concepto de la autorrealización de la esencia; precisa admitir que el movimiento es tan eterno como el ser mismo, pues constituye un carácter esencial de éste. Pero es necesario exhibir aquello que en el ser es la causa del movimiento. En general puede decirse que la causa de todo proceso es la acción de la forma sobre la materia. En la explicación pormenorizada de Aristóteles se distinguen dos fases en el devenir de las cosas singulares: el impulso de la materia a ser transformada y el movimiento teleológico que parte de la forma misma. Ahora bien, la circunstancia de que una cosa sea susceptible de movimiento, indica que es materia de otra forma superior; y, puesto que de la última se puede decir lo mismo y así sucesivamente, no sería posible concebir el movimiento si la cadena de las causas no tuviese un eslabón inicial, una forma pura exenta de movilidad. Este primer motor *(próoton kinoun)* es inmóvil de suyo. En su acción sobre la materia entra en juego solamente la primera de las fases señaladas: no obra por propia actividad; su realidad absoluta sólo provoca en la materia el impulso de conformarse según su paradigma; esto es, no es una causa mecánica, sino una causa final pura *(kinei hoos eróomenon hou kikoúmenon)*.

El primer motor o la forma pura significa, por lo tanto, en la metafísica aristotélica, exactamente lo mismo que la Idea de la bondad en la platónica; de ahí que solamente a ella atribuya Aristóteles los predicados de aquélla: eternidad, invariabilidad, inmovilidad, incorporeidad e independencia frente a los demás seres *(jooristón)* y, sin embargo, causa de todo acontecer. Es el ser perfecto *(enérgeia)* en donde toda posibilidad se identifica con lo real, el más alto *(to tí einai to próoton)* y el mejor de todos los seres y de las esencias todas —la divinidad.[8]

[8] La exposición de este pensamiento del que esencialmente se ha tomado la llamada prueba cosmológica de la existencia de Dios, se encuentra de preferencia en el libro doce de la *Metafísica*. En sus diálogos populares la mezcla con conceptos de valor aduciendo que la diferencia entre cosas perfectas e imperfectas supone necesariamente una realidad perfecta por excelencia. Compárese, Schol. en Aristóteles, 487 a 6.

Pero la esencia por antonomasia así determinada respecto a sus relaciones con los otros seres, se caracteriza también según su contenido: sólo el pensamiento, dice Aristóteles, es aquella esencia libre de posibilidades, aquella acción inmóvil (**actus purus**) de pureza absoluta. Sin duda alguna que no se trata aquí de la facultad representativa del espíritu dirigida a las cosas singulares y sus apariencias cambiantes, sino del pensamiento puro vuelto hacia sí mismo y a su eternal esencia; aquel pensamiento, en suma, que no tiene por objeto sino su propia naturaleza, el pensar del pensar *(nóeesis noéseoos)* —la autoconciencia.

Semejante doctrina significa en la historia un acontecimiento crucial. Por una parte, formula y funda el monoteísmo científica y conceptualmente; por otra, lo transforma del aspecto panteísta que tenía en Jenófanes y Platón, en un teísmo riguroso, al concebir a Dios como una esencia autoconsciente y diversa del mundo. Pero al lado de esta trascendencia, involucra la doctrina que hace de Dios el espíritu absoluto, el extraordinario progreso metafísico de que lo inmaterial, el ser incorpóreo y lo espiritual, sean una y la misma cosa. El monoteísmo del espíritu es el fruto maduro de la ciencia griega.

Además, la concepción de esta espiritualidad divina es puramente intelectualista: su esencia no es otra cosa que el pensamiento dirigido a sí mismo. Todo obrar, todo querer se dirige siempre a su objeto (su materia) diverso del sujeto que obra y quiere. El espíritu divino, como la forma pura, no ha menester de objeto alguno, se basta a sí mismo, y su autoconocimiento *(theooría)* no tiene finalidad externa alguna: su autocontemplación es su eterna beatitud. No obra en el mundo por movimiento y actividad; sólo la nostalgia de las cosas hacia él ponen en marcha el universo: el mundo y lo que en él acontece es el anhelo de la materia hacia la divinidad.[9]

6. La materia (la mera posibilidad) es lo susceptible de ser movido sin poseer la capacidad de mover cosa alguna: Dios (lo real por antonomasia), en cambio, es lo que mueve sin llegar a ser nunca movido: entre ambos eslabones se dilata la serie de las cosas singulares capaces tanto para producir como para experimentar el movimiento. Aristóteles designa a esa totalidad de las cosas singulares con el nombre de naturaleza *(physis;* por tanto, según el actual uso del lenguaje, mundo). La naturaleza, pues, constituye un complejo unitario de seres donde la materia afectada por una muchedumbre de estructuras evoluciona de forma en forma hacia el reposo de la divinidad, divinidad que es el paradigma de sus graduales transformaciones.

Pero el ordenamiento jerárquico de las cosas en cuya exposición reside la filosofía natural aristotélica, ofrece un doble módulo de valoración, y se desenvuelve, correlativamente, en dos direcciones que sólo al fin convergen hacia un mismo punto. Esto, que se comprende de suyo, si se toma en cuenta la estructura esencial del sistema, sorprende cuando se analiza el proceso positivo de la elucidación.

[9] La interpretación del dios aristotélico como alma del mundo (Charles Werner, *Aristóteles y el idealismo platónico*, Génova, 1909) no es auténtica, no obstante los momentos e insinuaciones que puedan encontrarse en la evolución del aristotelismo hacia el stratonismo (compárese parágrafo 15, 1) y averroísmo (parágrafo 27, 1).

En el concepto de la divinidad concurren según Aristóteles los caracteres esenciales de permanencia e inmovilidad del ser *(áidion)*, y espiritualidad y racionalidad *(nous)*. Según eso, las "formas" de la naturaleza van ocupando un rango tanto más elevado cuanto más se aproximan, ora a uno de estos principios de valoración, ora al otro. En la primera de estas escalas se eleva la serie de las apariencias desde el cambio caótico del acontecer terrestre hasta el movimiento simétrico de los astros; en la segunda, desde los meros cambios mecánicos de lugar hasta la actividad del alma y de su más alto desarrollo, el conocimiento racional: pero ambas escalas culminan en un mismo punto, si se concibe las estrellas en su desplazamiento simétrico como las inteligencias superiores por excelencia, esto es, espíritus de plena racionalidad.

7. Relativamente a la primera de estas relaciones, se ha inspirado Aristóteles a través de la doctrina astronómica de Platón en la antigua oposición pitagórica de mundo terrestre y celeste. El influjo avasallador de su filosofía es en gran medida deudor de que las maduras concepciones de los pitagóricos de la última época no se hayan aceptado generalmente en la antigüedad, no obstante que fueron defendidas por los astrónomos de los tiempos subsiguientes. Así como el universo entero posee aquella forma, igual en cada una de sus partes, y, perfecta en sumo grado, a saber, la e s f e r a, así también entre los movimientos el más perfecto es el que ininterrumpidamente retorna a sus mismos puntos: el m o v i m i e n t o c i r c u l a r. Esto es una propiedad del é t e r, el elemento celeste del que se han formado las estrellas y las transparentes calotas cósmicas en las que aquéllas se mueven con simetría eternamente invariable; en la más externa de las regiones y en invariabilidad absoluta moran las más próximas al ser divino (el firmamento de las estrellas fijas); debajo de ellas, los planetas, el sol y la luna, cuya aparente desviación del movimiento circular se explica por una teoría complicada que habían elaborado dos astrónomos íntimamente vinculados a la Academia: Eudoxio y su discípulo Calipo.[10] Pero los astros, para Aristóteles, están dotados de inteligencia sobrehumana, son dioses cósmicos: le parecen las formas más puras y más semejantes a la divinidad; de ellos dimana un influjo altamente racional, sobre la imperfecta vida terrestre. El pensamiento se convirtió más tarde en la fuente de la astrología neoplatónica y medieval.

Las formas inferiores de la vida terrestre son, en cambio, los c u a t r o e l e m e n t o s (de Empédocles), cuyo carácter esencial es su tendencia al movimiento r e c t i l í n e o. Este movimiento involucra la o p o s i c i ó n de dos direcciones: la centrífuga, propia del fuego; y la centrípeta, peculiar de la tierra; en menor escala participa de la primera de estas direcciones el aire; de la segunda, el agua. Así se comprende que los elementos que integran la masa central, nuestra Tierra, se superpongan del siguiente modo: en torno a lo meramente pétreo, el agua y después el aire, mientras el fuego aspira al mundo externo. La Tierra, además, en su conjunto, se encuentra en reposo. Cada elemento tiene su dirección motora y sitio "naturales" en el universo: sólo el choque *(b í a)* con otros elementos lo aparta y desaloja. Precisamente estas c a m b i a n t e s r e l a c i o n e s en que se encuentran a menudo los cuatro elementos, constituyen lo imperfecto, a c c i d e n t a l, inconcebible, del mundo terrestre; aquí se percibe más enérgicamente el contra-efecto de la materia que en la región celeste, en donde se realizan sin alteración las leyes matemáticas del movimiento circular.

[10] SCHIAPARELLI, *Le sfere omocentriche di Eudoso, Callippo ed Aristotele* (Milán, 1878). Compárese O. GRUPPE, *Die kosmische Systeme der Griechen* (Los sistemas cósmicos de los griegos, Berlín, 1851). Como base metódica para la solución de estos problemas se conserva una típica indicación de la Vieja Academia (una hipótesis metafísico-matemática y especulativa de explicación): encontrar los movimientos simétricos y ordenados de las estrellas merced a los cuales pueda explicarse el movimiento aparente de ellas *(diasóozein)*; SIMPLICIO, en ARISTÓTELES, *De Coelo* (Karst.), 119.

8. Las transformaciones m e c á n i c a s, q u í m i c a s y o r g á n i c a s del mundo corporal se implican: las que ocupan un rango superior en la escala de la naturaleza suponen siempre a las situadas en el peldaño anterior. Sin cambio de lugar *(phorá* o *kineesis,* en sentido estricto) es imposible la variación cualitativa *(alloíoosis)*, y sin estas dos mutaciones, tampoco la transformación orgánica, esto es, el crecimiento y el atavismo de los seres *(auxéesis-phthísis)*. Pero la forma superior no es nunca un producto de la inferior, sino algo independiente de ella. Así las formas inferiores son aprovechadas teleológicamente.

De aquí se origina una aguda oposición de principio entre el sistema de la evolución y la del materialismo, no obstante que Aristóteles tiene en alta estima a Demócrito por sus investigaciones científico-naturalistas y se aprovecha no poco de ellas con expresa indicación. Aristóteles.[11] protesta contra el intento, aceptado también por Platón, de reducir, en definitiva, toda suerte de determinaciones cualitativas a determinaciones cuantitativas; rechaza, además, la distinción metafísico-epistemológica entre realidades primarias y secundarias. Sostiene que estas últimas son, cualitativamente, superiores a las primeras y en la escala de las formas le parece la caracterización conceptual interna más valiosa que la externa, expresable sólo matemáticamente.[12] El intento de Demócrito de elevar a principio explicativo del mundo la reducción de todas las diferencias cualitativas a diferencias cuantitativas, ha encontrado en Aristóteles, con su doctrina de las "entelequias", las internas formas de las cosas, su victorioso enemigo. El penetrante lógico ha visto que nunca es posible derivar analíticamente de las relaciones cuantitativas las cualitativas, pues la cualidad (no importa por qué sentido pueda ser percibida) es algo nuevo, supuesto por la referencia cuantitativa.

9. La propia relación existe también, según Aristóteles, entre las actividades anímicas y las corporales: éstas constituyen la materia; aquéllas, la forma. No admite el filósofo la supuesta dependencia de las funciones psíquicas respecto de las corporales, que todavía Demócrito y Platón habían enseñado, según el modelo de la vieja metafísica. Para él, más bien, es el a l m a l a e n t e l e q u i a d e l c u e r p o, esto es, la forma que se realiza en las transformaciones orgánicas del cuerpo. El alma es la causa final de la conformación orgánica y del movimiento: por sí misma incorpórea, es, sin embargo, una fuerza directriz y motora del organismo.

También el alma está constituída, según Aristóteles, por estratos, cada uno de los cuales sirve de materia a su inmediato superior. La forma más próxima de la vida orgánica es el a l m a v e g e t a t i v a *(threptikón)*

[11] Compárese especialmente el tercer libro de la obra *De Coelo*.

[12] Aristóteles no sólo caracteriza los elementos por la diversa tendencia del movimiento, sino también por sus cualidades originarias; lo explica por la confluencia de los opuestos de calor y frío, seco y húmedo. *Meteor.*, IV, 1, 138 b 11.

capaz de transformar los fenómenos mecánicos y químicos en funciones de asimilación y reproducción. A esta actividad puramente fisiológica se limita la fuerza vital del alma de las plantas. En el reino animal se añade un nuevo estrato a la forma vegetativa: el alma animal, cuyos caracteres constitutivos son el automovimiento *(kinetikón katá tópon)* y la sensación *(aisthetikón)*.[13]

El peculiar movimiento, con arreglo a fines, del cuerpo animal se produce por el deseo *(órexis)*, que provocan los sentimientos de placer y dolor respectivamente, en la forma instintiva de aspiración y repulsión. Estos sentimientos, empero, suponen siempre la representación de su objeto, pues es ella la que en cada caso determina si el objeto es digno de aspiración o repulsa. El supuesto de toda la psicología griega de la inexcepcional dependencia del deseo frente a la representación, se pone de relieve de modo tan enérgico en Aristóteles, que llega a probar la existencia de tal supuesto, echando mano de las funciones lógicas del juicio y del razonamiento. También hay en la esfera de lo práctico afirmaciones y negaciones:[14] las maneras concretas de actuar en la vida son conclusiones de fines u objetivos generales, etcétera.

La sensación es el centro en torno al cual gira toda la vida representativa animal. En la psicología fisiológica que la estudia,[15] utiliza Aristóteles en gran medida todos los conocimientos y doctrinas de sus predecesores, sobre todo, de Demócrito; pero las supera al reconocer mucho mayor independencia al alma frente al devenir permanente de las percepciones. No satisfaciéndole la vieja teoría de que la percepción consiste en una mera acción recíproca entre el objeto y el sujeto, reconoce la unidad de la conciencia *(mesótes)*, gracias a la cual el alma animal relaciona lo dado a los sentidos en cada una de las percepciones con la totalidad de ellas; y capta simultáneamente la relación numérica, de situación y de movimiento. De este modo es preciso reconocer además de los sentidos específicos, un sentido general y común *(poinón aistetérion)*[16] que, teniendo la aptitud de mantener la unidad de las representaciones *(phantasiai)*, es al mismo tiempo el lugar común no sólo del recuerdo espontáneo y reflexivo, sino también de la conciencia de nuestros propios estados.[17]

10. El alma vegetativa y el alma animal constituyen tan sólo en el hombre la materia de la realización de su propia forma: la razón *(nous-dianoeisthai)*. Por obra de ésta se convierte, en efecto, el impulso

[13] La *Historia de los animales*, de Aristóteles (compárese J. B. Meyer, Berlín, 1855), investiga de modo ejemplar y con esmero digno de admiración, al lado de la sistemática, problemas anatómicos, fisiológicos, morfológicos y biológicos. Una obra paralela sobre las plantas se ha perdido, pero se la sustituye con la de su amigo y discípulo Teofrasto.

[14] *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 21.

[15] Hay que comparar, además de los capítulos respectivos de la obra *De Anima*, también los pequeños tratados que con ello se relacionan: de la percepción, del recuerdo, del sueño, etc.

[16] En lo que concierne a la localización fisiológica ve Aristóteles un vínculo inseparable entre actividad anímica y calor vital *(émphyton dermón)*, que, como hálito *(pneuma)* anímico, acompaña a la sangre. (Su escuela ha desarrollado esta doctrina aún más; compárese H. Siebeck, *Zeitschrift fuer Voelkerpsychologie* 1881, pp 364 ss.). Según eso, ve el sitio de la sensibilidad en el corazón y rechaza el mejor conocimiento que sobre el particular habían defendido Alcmeón, Diógenes de Apolonia, Demócrito y Platón, al reconocer la importancia del cerebro.

[17] Este inicio de una doctrina de la percepción interna aparece ya en Aristóteles; compárese *De Anima* II, 2, 425 b 12.

(órexis) en voluntad *(boúlesis)* y la representación en conocimiento *(epistéeme)*. Se añade, por así decirlo, "desde afuera" *(thúrathen)* y como algo nuevo y más elevado a todas las actividades psíquicas que se derivan de la percepción (y de las que solamente participan los animales); pero sólo puede realizarse en el hombre. Relación tal la expresa Aristóteles por medio del distingo entre intelecto activo e intelecto pasivo *(nous poietikós-patheetikós)*: bajo lo primero entiende la actividad racional misma; bajo el segundo, el material de las percepciones dado en y por la existencia corporal del hombre individual; lo que permite a la razón las posibilidades y estímulos de su función encaminada a reelaborarlo y confirmarlo.

La razón "paciente" significa, pues, la individual manera de darse las apariencias en cada uno de los hombres según sus peculiares disposiciones y los motivos de sus personales experiencias; la "activa", en cambio, aquel modo de ser del intelecto unitario, fundamental y común a todos los individuos. Sólo el *nous* "activo" es imperecedero; el "pasivo" sucumbe con los propios individuos que le dan vida. La inmortalidad personal es puesta, según esto, en tela de duda, como en el *Timeo* platónico, donde propiamente se habla de aquella "parte" impersonal y racional del alma, idéntica siempre a sí misma. Por lo demás, es evidente que aquí ya no se trata de reflexiones de psicología empírica, sino de pensamientos que, brotando de la conexión sistemática de la doctrina, se injertan en ella por razones postulativas de orden ético y epistemológico.

Fr. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlinchen Geistes* (La doctrina aristotélica del origen del espíritu humano), 1911.

11. En el concepto de razón a título de forma propia del alma, encuentra Aristóteles el hilo conductor para la solución concreta del problema ético, que el propio Platón, en vano, había buscado. La felicidad del hombre *(eudaimonía)*, que también aquí se considera como el más elevado fin *(télos)* frente a todas las aspiraciones, depende del destino externo sólo en parte. Cierto que ella se realiza plenariamente cuando acarrea todos los bienes, pero la ética tiene que ver sólo con aquello que está en nosotros *(ta eph hemín)*, sólo con la felicidad que conquista el hombre mediante su propia acción *(pragtón ágaton)*. Ahora bien, cada ser se hace feliz en la medida en que desenvuelve su propia naturaleza y peculiar actividad. El hombre, según esto, por la razón. La virtud del hombre es aquella disposición gracias a la cual éste pone en práctica su actividad racional; puede decirse que se deriva de la índole propia de su natural esencia y trae por resultado la satisfacción, el placer.

Del mismo modo que en el alma animal se distingue entre impulso y percepción como heterogéneas manifestaciones, así también la razón se presenta, unas veces, como obrar racional, y otras, como comprensión racional; esto es, se realiza como costumbre *(éethos)*, o como reflexión moral *(aisthánesthai*, en el sentido lato del vocablo). Así se explica que la capacidad racional humana encarne en dos especies de virtudes: las éticas y las dianoéticas.

M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles* (La ética de Aristóteles), 1920.

12. Las virtudes éticas se desarrollan en y por la educación de la voluntad. Gracias al proceso educativo, la voluntad adquiere el

hábito de obrar de acuerdo con la justa apreciación de la vida (*frónesis-órthos lógos*): es la educación quien capacita al hombre para comprender y obedecer las prescripciones de la razón práctica, esto es, la equitativa valoración en las decisiones de la voluntad. Con esta doctrina va Aristóteles —tomando en cuenta ostensiblemente los hechos concretos de la vida moral— más allá de las opiniones de Sócrates; no, por cierto, reconociendo a la voluntad, en general, plena autonomía psicológica frente al conocimiento valorativo de la conducta, sino negando que la decisión volitiva originada por la mera apreciación racional sea más enérgica que los impulsos no sostenidos por semejante conocimiento. Puesto que, más bien, la experiencia muestra a menudo lo contrario, es preciso que el hombre mediante el hábito adquiera aquel autodominio (*egkrateia*), gracias al cual pueda en todas las circunstancias acatar lo reconocido racionalmente, a pesar de tener en su contra los más enérgicos impulsos.[18]

Siendo inseparable de la virtud ética la disposición natural, la apreciación práctica y el hábito, es pertinente dividir las virtudes tomando en cuenta las relaciones vitales a las que ellas se refieren. Aristóteles no ha dado un sistema concluso de las virtudes; sin embargo, se ocupó minuciosa y penetrantemente de algunos problemas esenciales. El principio general se encierra en estas palabras: la estimación racional elige siempre el **justo medio** entre los extremos irracionales a los que se dirige la vida instintiva natural. La valentía, por ejemplo, es el justo medio entre la temeridad y el miedo. Aristóteles, por una parte, se ocupa detenidamente de la amistad,[19] que caracteriza como aspiración común a todo lo bueno y bello, y, por la otra, de la justicia, que define como la base de la convivencia política.

O. Willmann, *Aristoteles als Pädagog* (Aristóteles como pedagogo), 1909.

13. Pues también Aristóteles compartía la idea de Platón de que la calidad moral del hombre, esto es, del *zoon politikón*, sólo se perfecciona en la vida en comunidad. Tampoco para él pueden desarrollarse los más altos valores morales fuera del **Estado**. Este, a su vez, no tiene otro fin esencial que el de la educación ética de los ciudadanos. Y así como la moralización de los individuos debe partir de las disposiciones naturales de ellos, del mismo modo plantea los problemas políticos Aristóteles haciendo ver la necesidad de aprovechar las situaciones históricas dadas para la realización, en lo posible, del más alto fin social.

Toda constitución es justa cuando el gobierno eleva a primer rango de sus preocupaciones el bien moral de la comunidad; mala, en caso contrario. La bondad del Estado no depende de la forma externa de la constitución, por ejemplo, del número de los gobernantes.[20] El poder de uno sobre los demás puede ser bueno en caso de la realeza (*basileía*); malo, en caso de la tiranía (*tyrannís*). El poder de algunos sobre todos puede ser bueno como aristocracia de la cultura y de la moralidad; malo, como oligarquía por

18 En la polémica contra la doctrina socrática que presenta Aristóteles en este sentido en su *Eth. Nic.* (III, 1-8), se discute por primera vez el problema de la libertad; compárese el parágrafo 16, 2.

19 En el octavo libro de la *Etica a Nicómaco*.

20 Un punto de vista que ya subraya el diálogo *El Político*; sin embargo, Platón en la *República* explica las malas constituciones por el predominio de las partes inferiores del alma, en evidente analogía psicológica.

nacimiento o riqueza económica. El poder de todos en una república (*politeia*) organizada jurídicamente puede ser bueno; en una anarquía del populacho (*deemokratía*), malo. Con penetrante mirada política compila Aristóteles las experiencias de la historia de Grecia y partiendo de este estudio comparativo, formula algunas conclusiones históricamente válidas acerca de la necesidad de cómo las constituciones se transforman y derivan entre sí.

Según las ideas precedentes, es fácil advertir que Aristóteles nunca ha considerado factible esbozar hasta en sus más nimios detalles, como lo hace Platón, la organización de un Estado ideal; se limita a subrayar críticamente aquellas condiciones indispensables que hacen posible la realización de la tarea general del Estado. Con todo, admite la exigencia platónica de estatizar la educación; toda república debe velar por la educación de sus generaciones y la educación con ayuda de los nobles procedimientos, tiene que elevar a los hombres de su mero estado de naturaleza a la vida moral e intelectual del espíritu.

W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles* (La doctrina del Estado de Aristóteles), 1870 ss.
H. Meyer, *Plato und die aristotelische Ethik* (Platón y la ética aristotélica), 1919.
A. Goedeckemeyer, *Aristoteles praktische Philosophie* (La filosofía práctica de Aristóteles), 1922.

14. Entre las actividades prácticas de la razón (*logistikón*) en el amplio sentido del vocablo cuenta Aristóteles la actividad creadora (*poieín*) al lado de la conducta (*praxis*): sin embargo, hace ver que entre la actividad productora del arte y la acción dirigida a los menesteres cotidianos de la vida, existe tan notoria diferencia que, en ocasiones, concibe la ciencia del arte, la **filosofía poética**, como una tercera rama de la filosofía, independiente de la teorética y de la práctica. De esta filosofía poiética se conserva, además de la *Retórica*, el fragmento conocido con el nombre de *Poética*. La *Poética* se ocupa en la parte general de la esencia del arte y su clasificación; en la parte especial, da las bases para una teoría de la tragedia y de la epopeya, y las razones por las que hay que preferir aquélla a ésta. En fin, a través de toda la obra se subrayan las relaciones que median entre la filosofía del arte y las otras dos ramas capitales de la filosofía en tal forma que es difícil, de hecho, alojar a la primera en el territorio de las dos últimas.

Arte es creación imitativa. Las artes se dividen con arreglo a dos criterios: primero, tomando en cuenta los objetos que se imitan; segundo, los medios de que se sirve el artista para imitarlos. Los objetos del arte poético son los hombres y sus acciones; los medios, la palabra, el ritmo y la armonía. La tragedia, sobre todo, presenta una acción importante con personajes que obran y hablan (*Poética* 6, 1449 b 24). Pero su representación imitativa tiene un **fin ético**: despertando las pasiones del temor y de la piedad artísticamente, purifica al espíritu (*kátharsis*). El logro de parejo objetivo se alcanza de este modo: en la representación estética se contempla no lo particular como tal sino su esencia general. Así, pues, el arte toma al par que la ciencia, como objeto, a lo general en su realización; ofrece una especie de conocimiento y con éste el placer que reside en todo conocimiento (*Poet.* 9, 1451 b 5).

G. Finsler, *Platon und die aristotelische Poetik* (Platón y la poética aristotélica), Leipzig, 1900.

15. La esencia racional humana alcanza, a la postre, la más alta perfección de su desarrollo en el conocimiento: siendo las virtudes *dianoéticas* las más elevadas, son también aquellas que proporcionan la beatitud. Pero la actividad de la razón teorética *(epistemonikón)* trata de captar en forma inmediata aquellas últimas verdades, aquellos conceptos y juicios a los que conduce, en última instancia, la búsqueda dialéctica de la investigación científica; aquellos conocimientos, en suma, que, a su vez, ya no pueden ser probados y que constituyen el punto de partida de toda derivación (compárese parágrafo 12, 4).

Aristóteles caracteriza este conocimiento de los más elevados objetos de la investigación, este pleno desarrollo de la "actividad racional en el hombre" como una "contemplación" *(theooría)*. Ahora bien, sólo mediante esta contemplación de la verdad participa el hombre en aquel pensamiento puro, la esencia de la divinidad, y sólo por ella comparte la bienaventuranza de la conciencia divina de sí misma. Pues esta contemplación por la contemplación misma, exenta de toda finalidad volitiva y práctica, esta sumersión en la eterna verdad libre de todo externo deseo, es la beatitud y la bondad por excelencia.

Segunda Parte

LA FILOSOFIA HELENISTICO-ROMANA

Para esta parte pueden consultarse las mismas obras de carácter general señaladas en la primera parte.

Aristóteles fue el maestro de Alejandro Magno. En su época se desborda la cultura griega de su cauce nacional y se incorpora a la corriente avasalladora que va creando, gracias al intercambio y conciliación de las representaciones de los pueblos circunvecinos del Mediterráneo, una común vida del espíritu. En los Estados de la época helenística comienza este proceso con la progresiva fusión de pensamientos griegos y orientales: en el Imperio Romano adquiere su externa estructura, en el Cristianismo encuentra su interna perfección: Helenismo, Romanismo y Cristianismo son las tres etapas por las que, partiendo de la Antigüedad, se ha desarrollado la cultura ecuménica del futuro.

La ciencia griega constituye el elemento intelectual determinante de esta fusión, y en eso reside su significación histórica. Se convirtió, como el arte griego, en bien común de la Antigüedad; a ella se van enlazando los acontecimientos más decisivos de la época, y llega a ser la fuerza plástica de todo lo que palpitaba como aspiración y anhelo en el alma de los pueblos. Grecia ha pagado la realización de su tarea con la pérdida de su independencia política, dejándose absorber por el Imperio: al dispersarse por el mundo se han convertido los griegos en los maestros del mundo.

Pero las nuevas y más amplias relaciones que traía consigo esta incorporación produjo una desintegración de los diversos elementos de la ciencia griega. Junto al interés estrictamente teorético de la ciencia, que campeaba en los orígenes, y que aún caracteriza la personalidad y doctrina de Aristóteles, crecen cada vez con mayor energía las necesidades prácticas que buscan en la ciencia un arte para orientar la vida. Todavía en Platón los aspectos teóricos y prácticos de la filosofía se ofrecen en unidad indisoluble; es ahora cuando comienzan a separarse estas dos tendencias.

Al elevarse la lógica de Aristóteles al autoconocimiento del pensar científico, llegaba ésta a tener conciencia de los conceptos básicos mediante los cuales puede entenderse la turbamulta de los fenómenos. Los grandes sistemas habían descubierto las formas típicas y antitéticas de la concepción del mundo, preparando de esta suerte el camino para una manipulación científica de los temas particulares. Pues por muchos que hayan sido los éxitos de la ciencia griega en sus orígenes, el progreso de la investigación particular fue insignificante; y tanto más vino a decrecer entonces el interés por la metafísica, y, por decirlo así, la energía metafísica.

La búsqueda teorética va en pos de lo particular, y la marca distintiva de la época helenístico-romana es la constitución y enseñanza de las ciencias especiales. El especialista de las ciencias llega a adquirir, por su contacto con las grandes escuelas, una firme y segura visión de conjunto sobre la realidad y un principio regulativo para manipular los objetos de conocimiento y los problemas particulares que le interesan. La indiferencia hacia las teorías metafísicas se va acentuando a medida que se advierte que la investigación particular, el acrecentamiento del saber empírico y la comprensión de las relaciones singulares de los hechos, pueden hacerse a espaldas de las disputas metafísicas. La división de los problemas, realizada ejemplarmente en las doctrinas de Aristóteles y su

escuela, condujo, por modo necesario, a la especialización, y el interés puramente teorético del saber por el saber, se desarrolla durante ese tiempo en la esfera de las ciencias particulares. Los grandes sabios de la época, un Arquímedes, un Eratóstenes, un Aristarco, se encuentran, ciertamente, en más libre relación con una u otra escuela, pero siempre con indiferencia hacia la metafísica. Así se explica que en esta época el rendimiento teorético de la filosofía sea por demás insignificante, al paso que las conquistas en la matemática y en la ciencia natural, en la gramática y en la filología, en la literatura y en la historia, alcancen proporciones muy considerables. Aparece, es verdad, una muchedumbre de "filósofos", ya con la categoría de jefes de escuela, ya como simples discípulos, que se consignan en el esquemático tratamiento de la "historia de la filosofía". A los nombres de semejantes pensadores sólo se asocian referencias literarias de que se han ocupado de este o aquel territorio de investigación, o noticias de carácter personal, indiferentes, al fin de cuentas, para la filosofía; de que tal o cual "filósofo" se vincula a doctrinas anteriores; pero sólo por excepción, nuevos y originales conceptos. Teoréticamente hablando, aplica esta época aquí y allá de viejas ideas de la filosofía griega y se desenvuelve en las vías conceptuales que ésta había trazado.

Pero con tanta más energía se desarrolla durante estos siglos de asimilación y reelaboración la s i g n i f i c a c i ó n p r á c t i c a d e l a f i l o s o f í a. La urgencia de una doctrina científica acerca de los objetivos de la vida humana y de un arte que garantizara la felicidad del individuo, llegó a convertirse en necesidad apremiante en una época en que la unidad de la vida griega se corroía, la religión popular se relajaba en los ritos artificiales de la tradición, la quebrantada organización política, perdiendo cada vez más su independencia, ya no impulsaba a sacrificio alguno, y el individuo se sentía abandonado a su propia suerte. De este modo la s a b i d u r í a m u n d a n a se eleva a problema fundamental en la filosofía de la época, y aquella limitación de los temas filosóficos que Sócrates y, tras él, los cínicos y los cirenaicos habían iniciado, llegó a ser el carácter dominante de los tiempos posteriores.

Lo que no impide que se abran paso en ella las doctrinas precedentes con sus agudas e irreconciliables oposiciones; pero lo cierto es que éstas han perdido, por una parte, el originario interés del saber por el saber mismo, al aplicarse exclusivamente a la solución de los problemas que plantea el arte de vivir, y que carezcan, por otra, de toda originalidad, pues no son en el fondo sino variaciones más o menos próximas de viejas doctrinas, condicionadas por los problemas prácticos de la época. Incluso sistemas tan comprensivos como el estoico y el neoplatónico, operan, por completo, con viejos conceptos de la filosofía griega, en su intento de fundamentar teoréticamente sus ideales de vida. La clave de sus doctrinas teoréticas reside siempre en sus convicciones prácticas. De esta guisa se explica que todas estas doctrinas desemboquen en tipos característicos de un confusionismo de problemas.

Pero el predominio de esta orientación práctica trajo consigo otra cosa: la dependencia de la filosofía respecto de las corrientes culturales de la época, que impulsadas por los sofistas habían irrumpido ya en apacibles círculos de la investigación pura, se convierte durante el helenismo y romanismo, en hecho permanente. Esto se pone de relieve de modo decisivo en la cambiante situación de la filosofía respecto de la r e l i g i ó n.

El desarrollo alcanzado por la ciencia griega y su oposición cada vez más aguda hacia la religión popular, hizo del problema capital del arte de vivir, buscado con creciente afán por la filosofía postaristotélica, un s u c e d á n e o d e l a f e r e l i g i o s a. Viéndose urgido el mundo ilustrado a renunciar al asidero que brindaban religión y Estado, trató de encontrarlo ahora en la filosofía. Es por eso que el punto de vista de la sabiduría mundana, que priva desde luego en el helenismo y romanismo, sea el de la m o r a l i d a d individual, y que la filosofía, así orientada, ostente por dondequiera fisonomía é t i c a. Del modo más enérgico aparece en los epicúreos semejante antítesis entre ética individual y religión; pero también en las otras escuelas las doctrinas acerca de la divinidad tienen, durante este inicial período, carácter ético y, tal vez, teorético, pero nunca un sello específicamente religioso.

Parejo desarrollo de la filosofía, esencialmente moral, aún tiene lugar en Grecia, sobre todo en Atenas, que sigue siendo el foco de atracción de la actividad científica durante la difusión milenaria de la cultura helena por el mundo conocido. Pero pronto aparecen nuevos emporios de cultura, especialmente fecundos para la investigación particular, en las grandes bibliotecas y museos: en Rodas, en Pérgamo, en Alejandría, en Tarso, en Roma y, más tarde, en Antioquía y Bizancio. De todos ellos, A l e j a n d r í a acaba por adquirir peculiar importancia, no sólo porque allí las obras eruditas alcanzan aquel típico desarrollo que ha permitido designar en el cuadro de la historia toda esta época, sino también donde experimenta la filosofía de aquellos días su decisivo viraje.

Pues andando el tiempo no pudo ver la filosofía con indiferencia aquel hondo sentimiento de insatisfacción que desgarraba al mundo antiguo en el radiante esplendor del Imperio Romano. El monstruoso Imperio no ofrecía a los pueblos incorporados a su hegemonía nada que viniera a compensar la pérdida de su independencia política; no era capaz de suministrarles el interno bienestar ni la externa felicidad. Se tornaron insípidos para el hombre antiguo los desenfrenos de la vida terrestre y comenzó a suspirarse por los lenitivos de la religión. Buscaron, para asimilárselos, los diversos cultos y ritos que los pueblos conquistados llevaban consigo a las grandes urbes. De esta guisa se mezclaron las religiones de Oriente con las de Occidente.

Tanto más fue arrastrada la filosofía a este movimiento, cuanto con mayor claridad llegó a comprenderse, al fin de cuentas, que no podía satisfacer con su ideal ético las pretensiones de los sabios ni suministrar la felicidad prometida. Así se comprende que afluyan —primero en Alejandría— las ideas religiosas más encontradas a la filosofía, y que ésta, correspondiendo a la demanda de la época, no se limite a buscar ya una convicción moral, sino que intente fundar una nueva religión. Vino a servirse de los conceptos de la ciencia griega para esclarecer y coordinar las representaciones religiosas, para suministrar a este impetuoso sentimiento una concepción del mundo que saciara sus anhelos y, por esta vía, pudo crear, en rígido o libre nexo con las religiones en pugna, los s i s t e m a s d e l a m e t a f í s i c a r e l i g i o s a.

De ahí que sea preciso distinguir durante la filosofía helenístico-romana dos períodos: e l é t i c o y e l r e l i g i o s o. El primer siglo antes de Jesús constituye la época de transición de uno a otro.

Capítulo Primero

EL PERIODO ETICO

Fr. Susemihl, *Geschichte der Literatur in der Alexandrinerzeit* (Historia de la literatura en la Epoca Alejandrina), Leipzig, 1891 y 92.

Droysen, *Geschichte des Hellenismus* (Historia del Helenismo), Hamburgo, 1836-1843.

J. Kaerst, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters* (Historia de la Epoca helenística) I. II, 2ª ed. 1926.

A. Schmekel, *Die hellenistisch-römische Philosophie* (La filosofía helenístico-romana, en Von Aster, Los Grandes Pensadores), 1911.

P. E. More, *Hellenistic Philosophies* (Princeton, 1923).

Las dos escuelas de los dos grandes maestros de la filosofía ateniense: la académica y la peripatética, se adaptan al carácter dominante de la época, que veía en la ética y en la investigación erudita los objetos preferentes de la ciencia. Aunque en la primera generación de la Academia, coetánea de Aristóteles (compárese cap. III), había dominado una especie de filosofía pitagorizante (compárese parágrafo 11, 5), inmediatamente después se abrió paso en la escuela una tendencia moralizadora. En el Liceo, a la verdad, cultivan y retocan Teofrasto y, después de él, Estratón la metafísica aristotélica; pero a semejanza de aquél, se entregan a investigaciones científico-naturales e histórico-literarias los propios miembros de ella, un Dicearco, un Aristóxeno y otros. Más tarde, los peripatéticos toman parte importante en la escuela de Alejandría; son ellos, sobre todo, los que han laborado más activamente en la historia de la filosofía. Pero en la filosofía misma tienen un papel conservador: defienden su sistema de las embestidas de otras escuelas, particularmente en el campo de la ética; y la nueva edición de las obras aristotélicas, de Andrónico, sólo suscita una activa reproducción de la doctrina; paráfrasis, comentarios, glosas e interpretaciones constituyen la principal ocupación de los peripatéticos posteriores.

Dos nuevas escuelas, fundadas hacia el siglo IV, contrarrestan en Atenas la acción de la Academia y del Liceo: la estoica y la epicúrea. Ambas deben su enorme éxito a la circunstancia de expresar, con la claridad y el énfasis del doctrinarismo, las necesidades de la época de un arte de vivir.

Zenón de Citia funda en la *Stoa poikílee* la primera de estas escuelas. Durante su tiempo tiene grande afinidad con el cinismo, como en su continuador, Cleantes. Es hasta la época de su tercer jefe de escuela, Crisipo, cuando adquiere señalada autonomía científica. Epicuro funda una comunidad de vida que hace del principio hedonista, si bien en forma más refinada y espiritual, su norma directriz; desde un punto de vista científico es, empero, de escasa importancia. El principio moral de la Escuela y la concepción del mundo a él vinculada, se difunden no sólo

en la antigüedad griega; también en el mundo romano cuentan con numerosos adeptos. En cambio, en la esfera de la investigación particular, al par que en la de la filosofía, la escuela no es, ni con mucho, tan fructífera como las otras. El poeta romano Lucrecio ha hecho una interesante exposición del epicureísmo.

Estas cuatro escuelas conviven durante siglos en Atenas; aún en la época imperial dan signos de vida en los centros de enseñanza, que en su conjunto, forman una especie de universidad; sin embargo, sólo en la Academia puede hablarse de una sucesión de jefes de escuela, si bien con grandes lagunas; pues tocante a la Stoa, a los epicúreos y al Liceo, se pierde la tradición al iniciarse el primer siglo a. de J.C.

Las cuatro escuelas combaten entre sí vivamente durante los siglos III y II antes de nuestra Era; es en los temas éticos y, sólo en relación con ellos, en los metafísicos, físicos y lógicos, donde tratan de ganarse la delantera unas a otras.[1]

Acompaña también a las doctrinas dogmáticas, durante toda esta época, otra dirección más íntimamente ligada a la sofística que la Stoa y la filosofía de Epicuro: el escepticismo. Sin género de duda, semejante dirección no posee la estructura de una escuela en el sentido sociológico del vocablo, pero ostenta un carácter sistemático y desemboca en un conflicto ético. Pirrón lleva a cabo una oportuna concentración de los resultados negativos de la sofística; Timón expone las doctrinas de éste. Parejo escepticismo sofístico se apoderó del hogar platónico durante largo tiempo. Aunque la Academia Media no se apropia íntegramente sus postulados, toma el escepticismo como un instrumento de lucha contra la Stoa, y se sirve de muchas de sus ideas para fundar la filosofía moral. Durante esta fase de su desarrollo sobresalen los jefes de escuela Arcesilao y Carnéades, a medio siglo de distancia uno de otro. Más tarde, cuando la Academia aparta de sí otra vez al escepticismo, adquiere éste gran resonancia entre los médicos empíricos, de los cuales hay que mencionar ante todo a Enesidemo y Agripa, al terminar este período. En las obras de Sexto Empírico se conserva una exposición exhaustiva de las doctrinas escépticas de la última época.

La honda importancia del escepticismo reside en que expresa aquel estado de incertidumbre que había sobrecogido a la civilización antigua ante sus ideales, como alguna vez a la griega. Semejante carencia de convicción se manifiesta de modo diverso en el eclecticismo, que empieza a desarrollarse a mediados del segundo siglo. Al difundirse las corrientes filosóficas por todo el Imperio Romano, amaina el espíritu de escuela, desfallece la polémica y se hace sentir cada vez más la necesidad de conciliación y síntesis. La concepción teleológica del mundo se convierte en el fundamento común, sobre el que platonismo, aristotelismo y estoicismo, en comunidad de lucha, acometen a la filosofía de Epicuro.

La propensión hacia tal mezcla de doctrinas, el sincretismo, surge desde luego en la Stoa y encuentra en Panecio y Posidonio sus representantes más activos. Ambos filósofos estructuran la doctrina de la Stoa, echando mano de postulados platónicos y aristotélicos. A su encuentro

[1] Echando mano hábilmente de las fuentes originales, da Cicerón en sus diálogos filosóficos una viva imagen de esta lucha de escuelas.

viene la Nueva Academia, que con Filón de Larisa representa el último episodio del escepticismo propiamente dicho, y con Antioco hace el intento de armonizar las filosofías en pugna sobre la base de aquellas ideas en las que coinciden Platón y Aristóteles.

Menos importante, por carecer de principio, pero históricamente de significación, es aquella especie de eclecticismo representado por los romanos, que trata de coordinar, tomando como pauta puntos de vista prácticos, las ideas, evidentes para ellos, de los diferentes sistemas; semejante actitud asumen Cicerón, Varrón y, en parte, el grupo de los Sextos.

De la escuela peripatética (el Liceo) hay que nombrar, ante todo, a su cofundador, el amigo menos joven de Aristóteles, Teofrasto de Erebro, en Lesbos (370-287), un tipo de catedrático sugestivo e influyente, que, gracias a su doctrina y escritos de la escuela, adquirió gran prestigio. De sus obras se conservan fragmentos de la *Botánica,* uno de la *Metafísica,* extractos de sus *Caracteres,* de su opúsculo de la *Percepción,* de su *Historia de la física* y otras cosas menos importantes. (Han sido editadas por F. Wimmer, 1862, Unsener, 1890, Diels, 1909). Compárese G. M. Stratton *Theophrastus and the greek physiological psychology before Aristotle* (Nueva York, 1917).

Junto a Teofrasto aparecen Eudemo de Rodas, Aristóxeno de Tarento, Dicearco de Messina y Estratón de Lampsaco. Aristóxeno escribió una historia y teoría de la música *(Elementos de la música,* traducción alemana de R. Westphal, Leipzig, 1883); Dicearco es un polígrafo; compuso una historia de Grecia *(bios hellados).* Estratón es conocido con el mote del "físico", y dirigió la escuela durante el período que va del año 287 al 269.

Entre los doxógrafos peripatéticos, hay que nombrar a Hermipo, Soción, Satyros y Heráclides de Lembos (del segundo siglo antes de nuestra Era), y entre los comentadores de la última época, Alejandro de Afrodisias (aproximadamente 200 años después de Cristo, en Atenas).

La Academia Media comienza con Arcesilao de Pitania, en Eólida (315-241) (su discípulo Lacides se ha encargado de reseñar su doctrina), y termina con Carnéades (el año 150, en Roma) y su sucesor Cleitómaco. De sus escritos no se conserva nada; Cicerón y Sexto Empírico, además de Diógenes Laercio, dan las fuentes para su estudio. Compárese L. Credaro, *Lo scetticismo degli academici* (Milán, 1889 y 93).

También son indirectas, y muy generales, las noticias que disponemos de la Nueva Academia. Filón de Larisa aparece aún en el año 87 en Roma; Cicerón escuchó en Atenas a Antioco de Ascalón, discípulo de aquél, el año 78. Entre los representantes del platonismo ecléctico, en esta su primera forma, esencialmente ética, hay que contar a Areios Didymos, muy inclinado al estoicismo (en la época de Augusto). Compárese H. v. Arnim, *Areios Didymos. Un bosquejo de la ética peripatética* (1926), y a Trasilo (bajo Tiberio), el editor de las obras de Demócrito y Platón, ordenadas por materias. También en la Academia se desarrolló con el tiempo una literatura parafrástica y exegética de las obras de Platón.

En la historia de la Stoa se distinguen tres períodos: el antiguo (predominantemente ético), el medio (sincrético) y el nuevo (religioso). Hay que buscar a menudo la descendencia de las personalidades de esta escuela en pueblos griegos mezclados con orientales. Su fundador, Zenón (340-265), es oriundo de la isla de Chipre; siendo comerciante viene a Atenas, pero atraído por la filosofía estudia las diversas doctrinas de la época. Al fin, funda su propia escuela en el año 308. Su discípulo más notorio fue Cleantes de Asos (en Troada); de él se conserva un Himno a Zeus, de inspiración monoteísta. *Stob. Eklog.,* I, 30 (Wachsmuth, p. 25). La cabeza científica de la escuela es Crisipo (280-209) de Sole o Tarso (en Cilicia); debió ser un escritor fecundo, pero fuera de los numerosos títulos de sus obras, sólo se conservan de ellas insignificantes fragmentos. Compárese G. Bagnet (Loewen, 1822), Brehier, Chr. (París 1910). Entre los escritores más renombrados de la escuela estoica, hay que mencionar a Aristón de Quios, Diógenes el Babilonio (155 a. C., en Roma) y Apolodoro. También están próximos a la escuela Aristarco y Eratótenes.

Los representantes más influyentes de la Stoa sincrética son Panecio (180-110) y Posidonio (175-90), de la apamea siriaca. El primero estuvo en íntimo

contacto con la academia escéptica y cultivó estrechas relaciones con grandes hombres de Estado, en Roma. El segundo fue uno de los más grandes polígrafos de la antigüedad, sobre todo en materia de geografía e historia; enseñó en Rodas, fue escuchado por muchos jóvenes romanos; incluso por Cicerón. Acerca de su influencia, compárese W. W. JAEGER, *Nemesio de Emesa, Fuentes del neoplatonismo y sus orígenes en Posidonio*, 1914. C. RUDBERG, *Posidonio* (Upsala-Leipzig, 1918); I. HEINEMANN, *Escritos metafísicos de Posidonio*, 1ª parte, 1921. K. REINHARDT, *Posidonio* (1921); el mismo, *Cosmos y simpatía, Nuevos estudios sobre Posidonio* (1926).

Sobre los estoicos de la época imperial, compárese el siguiente capítulo.

H. v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* (tres volúmenes, Leipzig, 1903-1905), ha coleccionado las fuentes dispersas de la antigua Stoa.

D. TIEDEMANN, *Sistema de la filosofía estoica* (3 volúmenes, Leipzig, 1776). P. WEIGOLDT, *La filosofía de la Stoa* (Leipzig, 1883). P. OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des Stoiciens* (París, 1885). L. STEIN, *La psicología de la Stoa* (2 volúmenes, Berlín, 1886-88). R. HIRZEL, *Estudio sobre los escritos filosóficos de Cicerón*, 2º volumen (Leipzig, 1880). A. SCHMEKEL, *La Stoa media* (Berlín, 1892). A. DYROFF, *La ética de la antigua Stoa* (Berlín, 1887).

E p i c u r o (341-270) fue hijo de un preceptor ateniense; nació en Samos. Ya en Mitilene y Lámpsaco estudió con celo la filosofía. En el año 306 funda en Atenas la comunidad de vida, que llevó el nombre de sus "Jardines" *(keepoi*, **horti**, según la costumbre de llamar a las escuelas por su residencia). Era maestro muy querido, gracias a su exquisito trato, personalidad fina y cautivadora; el ideal, en suma, de la urbanidad ática. Haber elevado la belleza a principio de vida y haber salvaguardado esto en su existencia personal, fue el resorte propulsor de su naturaleza y doctrina. De sus numerosos escritos, cuya autenticidad no es muy segura, se conservan las *Sentencias (kyriai dóxai)*, tres cartas didácticas, trozos de su obra *peri physeos* (de la exploración herculana), y otros fragmentos desparramados. H. USENER, *Epicurea*, Leipzig, 1887, ha compilado y ordenado sistemáticamente los escritos.

Entre sus numerosos discípulos, subraya la antigüedad la figura de su amigo íntimo M e t r o d o r o d e L á m p s a c o, la de Z e n ó n d e S i d ó n (hacia 150 a. C.) y la de Fedro (hacia 100 a. C.). Más diáfana es para nosotros la personalidad de Filodemo de Gadara (en Koisesiria), debido al hallazgo de una parte de su valiosísimo escrito *peri seemeioon kai seemeieooseoon*, en la exploración herculana *(Herculanensium voluminum quae supersunt*, primera serie, Nápoles, 1793 ss., segunda, 1861 ss.). Compárese Fr. BAHNSCH, *Lyck*, 1879; H. v. ARNIM, *Philodemea*, Halle, 1888; DIELS, Edición de *peri theoon*, en Abh. Berl. Akad., 1915 s.

La poesía didáctica de Tito L u c r e c i o C a r o (98-54), *De natura rerum* (5 libros) ha sido editada por LACHMANN (Berlín, 1850) y JAC. BERNAYS (Leipzig, 1852), Biblioteca Teuberiana (A. BRIEGER, 1914). DIELS la ha editado en latín y traducido al alemán, 2 volúmenes, 1923. Compárese R. HEINZE, *Comentario al libro tercero* (Leipzig, 2ª edición, 1926).

Ulteriores fuentes se encuentran en Cicerón y Diógenes Laercio (libro décimo).

Compárese M. GUYAU, *La moral de Epicuro* (París, 1878). P. v. GIZYCKE, *Vida y moral de Epicuro* (Berlín, 1879). W. WALLACE, *Epicureanism* (Londres, 1880). M. RENAULD, *Epicuro* (París, 1903). E. JOYAN, *Epicuro* (París, 1910). E. BIGNONE, *Epicuro* (Bari, 1920). Compárese DIELS, Deutsche Litz., 1920. Número 43. I. BRUNS, *Estudios sobre Lucrecio* (Friburgo, 1848). DIELS, *Estudios sobre Lucrecio I* (Reseñas de la Academia de Berlín, 1918).

El e s c e p t i c i s m o no constituye una escuela propiamente dicha; se desenvuelve con absoluta libertad e independencia de sus miembros.[2] Es dudoso que el sistematizador de la corriente, P i r r ó n d e E l i s (365-275) haya mantenido estrechos lazos con la escuela socrático-sofística de su patria: un tal Brisón, discípulo de Estilpón, sería el lazo de unión de estas corrientes filosóficas. Se cuenta que participó, en compañía de un partidario de Demócrito, de nombre Anaxarco, en la expedición de Alejandro al Asia. Echando mano de la doctrina pirrónica, hace mofa de los filósofos el silógrafo T i m ó n d e P h l i u s (320-230), que vivió sus postreros años en Atenas. C. WACHSMUTH, *De Timone Philasio* (Leipzig, 1859), y H. DIELS, *Poetarum philosophorum fragmenta* (1901), han coleccionado los fragmentos. Compárese CH. WADDINGTON, *Pirrón* (París, 1877).

[2] Por tanto, son ilusorios todos los cómputos que se han ensayado para fijar la cronología de los escépticos posteriores, según los diadocos (sucesores) de los jefes de escuela.

Las noticias del escepticismo posterior son oscuras e inciertas. E n e s i d e m o d e C n o s o s enseñaba en Alejandría. Escribió una obra intitulada *pyrrooneioi lógoi*, de la que no se conserva nada. Vivió probablemente en el siglo primero antes de nuestra Era; sin embargo, algunos lo sitúan dos siglos más tarde. D e A g r i p a no se puede indicar nada en particular. El representante literario del escepticismo es el médico S e x t o E m p í r i c o, que vivió por el año 200 d. de J.C. De él poseemos los siguientes escritos: Los *Bosquejos pirrónicos (pyrrooneioi hypotipooseis)* y la obra intitulada *Adversus matematicos*. Una exposición de la teoría escéptica, con noticias históricas muy valiosas, la ofrecen los libros 7-11 de este último opúsculo. (Edición de I. BEKKER, Berlín, 1842; ahora la de H. MUTSCHMANN, 1911 ss.). Compárese E. PAPPENHEIM (Berlín, 1874; Leipzig, 1877 y 81).

Compárese K. STAEUDLIN, *Geschichte und Geist des Skeptizismus* (Historia y espíritu del escepticismo), Leipzig, 1794-95. N. MACOLL, *The greek sceptics* (Londres, 1868). L. HAAS, *De philosophorum scepticorum successionibus* (Wuerzburg, 1875). V. BROCHARD, *Los escépticos griegos* (París, 1887). R. RICHTER, *El escepticismo en la filosofía* (Leipzig, 1905). ALB. GOEDECKEMEYER, *La historia del escepticismo griego* (Leipzig, 1905). G. PAKEILAT, *Las fuentes de la skepsis académica* (Königsberger Diss, 1916).

En un ambiente de ruda hostilidad logró penetrar la filosofía griega en R o m a. Pero ya al iniciarse el primer siglo a. de J.C., era habitual que los jóvenes romanos más distinguidos estudiaran en Atenas o Rodas. También entonces las exposiciones de los jefes de escuelas perseguían los mismos objetivos, que alguna vez tuvieron los sofistas en Atenas. M a r c o T u l i o C i c e r ó n (106-43) ha contribuído grandemente a difundir la ciencia y la filosofía griegas entre sus conciudadanos. Desde este punto de vista debe justificarse con elogio su posición histórica. La soltura y elegancia de sus escritos literarios compensan su deficiencia filosófica. Esta se reduce a seleccionar doctrinas sin echar mano siquiera de un sólido principio de selección. Cicerón se halla muy cerca del probabilismo académico (compárese, más abajo, el parágrafo 17, 7). Sus principales escritos son: *De finibus, De oficiis, Tusculande disputationes, Academica, De natura deorum, De fato, De divinatione*. Compárese HERBART, *La filosofía de Cicerón* (Obras Completas, XII, 167 ss.). R. HIRZEL, *Investigaciones sobre los escritos filosóficos de Cicerón* (Leipzig, 1877-83). ED. SCWARTZ, *Figuras del mundo antiguo* (Leipzig, 1906), pp. 99 ss.

Más docto fue su amigo M a r c o T e r e n c i o V a r r ó n (116-27), el célebre erudito y polígrafo, de cuyos trabajos sobre historia de la filosofía, tan sólo poseemos noticias ocasionales.

Al grupo de los S e x t o s pertenecen los dos Q u i n t o Sexto, padre e hijo, y S o c i ó n de Alejandría. Parece que este último ha sido el lazo de unión entre la moral estoica y el pitagorismo alejandrino, y a quien se debe fundamentalmente el viraje religioso de aquélla, tan característico en la época imperial. GILDEMEISTER (Bonn, 1873) ha editado algunas de sus sentencias (halladas en traducción siria).

Se nombra a ciertos predicadores de buenas costumbres, más o menos próximos a la filosofía cínica, como representantes de un eclecticismo moralizante y popular; con acritud y dureza censuran la situación ética y social del mundo helenístico-romano. Entre ellos se cuenta a un cierto T e l e s (compárese de WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Investigaciones filológicas*, IV, 292 ss.; Fragmentos editados por O. HENSE, Friburgo, 1889, nueva edición, Tubinga, 1919); después a B i ó n de Boristena (compárese R. HEINZE, *De Horatio Bionis imitatore*, Bonn, 1899); de la última época son D e m e t r i o s, O i n o m a o s y D e m o n a x. Compárese J. BERNAYS, *Luciano y los cínicos* (Berlín, 1879). También aquí cabe mencionar a D i o c r i s ó s t o m o. Compárese H. v. ARNIM, *Dión de Prusa* (Berlín, 1899).

14. El ideal del sabio

El marchamo ético que toma la filosofía después de Aristóteles aún puede caracterizarse más circunstanciadamente: la é t i c a i n d i v i d u a l ocupa por doquiera el punto de gravedad de las investigaciones en esta época de epígonos. El ideal ético de la comunidad a que llegaban las doctrinas de P l a t ó n y A r i s t ó t e l e s, era la consagración de aquel hecho, ahora extraño a la época y merced al cual Grecia se había hecho

grande: la idea vital del Estado. Este había perdido su poder en los espíritus; aun en las escuelas de estos dos filósofos tuvo tan poca resonancia, que tanto los académicos como los peripatéticos pusieron en el primer plano de sus intereses la pregunta acerca de la dicha y virtuosidad individuales. Lo que puede leerse en el ensayo del académico Crantor *De la aflicción*[1] o del opúsculo de Teofrasto bajo el título de *Caracteres éticos*, se encuentran por entero en el marco de una filosofía que ve su esencial tarea en la recta estimación de los bienes terrenos.

Interminables discusiones se suscitan durante los primeros siglos de esta época alrededor de semejante tema, y los discípulos de los dos grandes pensadores de la filosofía ática presentan un frente común a las acometidas de las nuevas escuelas: ambos habían buscado la realización de la Idea de lo bueno en el ámbito entero de la experiencia: incluso el idealismo riguroso de Platón, que buscaba sin cesar la superación del mundo de los sentidos, no desconocía el valor relativo de los bienes terrenos. Por mucho que hayan sobreestimado la virtud, no escapó a ellos la idea de que para la interna felicidad del hombre, eran imprescindibles la salud, el bienestar, el talento, etc.,[2] y negaron la doctrina cínico-estoica, que hacía de la virtud no sólo el más alto de los bienes (lo que ellos admitían), sino el único de ellos.

Pero sea como fuere, las nuevas escuelas se afanan ahora por diseñar aquel arte de conducir la vida que haga del hombre un ser dichoso, y en tanto los miembros de ellas prosiguen sus investigaciones de carácter particular, la actividad pública, sobre todo la de los corifeos de escuela en sus luchas de partido, se empeña en trazar la imagen del hombre normal. ¡Mostradnos cómo debe estar constituído el hombre para alcanzar, por modo seguro, la felicidad, sea cual fuere el curso cósmico!: he aquí la exigencia de la época a la filosofía. Ahora bien, que este hombre normal debe ser perspicaz, y virtuoso, y que debe al conocimiento su virtud y frónesis; que debe ser, en suma, el sabio, —todo esto no es sino un supuesto socrático; un supuesto, por cierto, admitido como evidente por todas las corrientes filosóficas del tiempo. Por eso todos intentan describir el ideal del sabio, esto es, del hombre cuya sapiencia lo convierta en un ser virtuoso y feliz.

1. De ahí que la imperturbabilidad (ataraxia, *ataraxía*) sea el carácter sobresaliente del "sabio", para los filósofos de esta época. Estoicos, epicúreos y escépticos no se cansan en ponderar como privilegio del sabio ésta su independencia del acontecer cósmico: el sabio es libre, rey, dios; lo que a él acontece no puede herir su sabiduría, su virtud, su dicha; su sapiencia reposa en él mismo; no se preocupa en nada del mundo. Semejante rasgo del ideal define la época: el hombre normal no crea ni labora en grandes objetivos; sólo busca independizarse del curso cósmico y hallar su felicidad en sí mismo. Un interno aislamiento de los individuos y un indiferentismo hacia toda suerte de objetivos generales, es el santo y seña del tiempo: La superación del mundo externo condiciona la felicidad del sabio.

Mas es preciso que supere dentro de sí mismo las influencias del mundo, sobre el que, fuera de su persona, carece de poder; es imprescindible que domina las acometidas que aquél ejerce sobre él. Ahora bien, éstas

[1] Compárese F. Kayser (Heidelberg, 1841).
[2] A esta opinión aristotélica se adhirieron por completo los viejos académicos Espeusipo y Jenócrates.

consisten en los sentimientos y apetitos que la vida y el mundo despiertan en el hombre: son perturbaciones de su propia esencia, pasiones *(páthee,* **affectus**). La sabiduría prueba su eficacia mediante la conducta que guarda el hombre frente a sus pasiones;[3] la sabiduría es, sustancialmente, emancipación de los afectos, ausencia de las pasiones *(apatía, apátheia,* según la expresión estoica). La bendición de la sabiduría reposa en esta interna tranquilidad.

Las designaciones usadas por Epicuro y Pirrón, al sustentar esta doctrina, recuerdan de bulto la filosofía de Aristipo y Demócrito. Es un resultado natural de la lenta evolución del hedonismo (compárese parágrafo 7, 9), que Epicuro,[4] viendo en el placer el más alto bien, prefiera, sin embargo, la permanente satisfacción y tranquilidad al goce momentáneo. Ya los cirenaicos, ciertamente, habían descubierto la esencia del placer en el movimiento apacible; no obstante, dice Epicuro, aún admiten un "placer en movimiento", y es más valioso aquel estado de tranquilidad exento de dolor y apetitos *(heedonée catasteematiqué).* Hasta el afán de goce se ha perdido: el epicúreo, sin duda alguna, quiere gozar de buen grado del placer, pero éste no debe excitarlo, ponerlo en movimiento. Sólo anhela la paz espiritual *(galeenismós,* compárese parágrafo 10, 5), y evade, temeroso, las tormentas que la amenazan, esto es, las pasiones.

Epicuro comprendía el motivo que llevaba a los cínicos a caracterizar la ausencia de necesidades como virtud y felicidad; pero estaba tan lejos, como ellos lo creían, de renunciar seriamente al placer. En verdad, debe el sabio hacerse cargo de esto y realizarlo, ya que es ineludible, dado el curso de las cosas: mas su contentamiento será tanto mayor, cuanto más sean los apetitos que satisfaga. Precisamente por eso ha menester de aquel conocimiento práctico *(frónesis),* que no sólo le enseñe a estimar con rigor el grado de placer y displacer que en cada caso es de esperarse, sino también que le permita decidir si es pertinente acoger, y en qué medida, los particulares apetitos. Al respecto, distingue el epicureísmo tres especies de necesidades: unas son naturales *(physei),* aquellas cuya satisfacción es imprescindible para la existencia (incluso el sabio no puede escapar a ellas); otras son tan sólo convencionales *(nomoi)* postizas, imaginarias (el sabio advierte su futilidad y se aparta de ellas); entre ambas (y en esto reside la oposición de Epicuro al radicalismo unilateral de los cínicos) se encuentra la gran masa de las necesidades que tienen cierta justificación natural, pero que no son imprescindibles a la existencia. En caso necesario, tiene que renunciar el sabio a esta especie de necesidades; pero dado que su satisfacción viene acompañada de placer, puede saciarlas tanto como sea posible. Sólo aquel que elude la tormenta de las pasiones y goza del apacible deleite de estos bienes, alcanza la plena beatitud.

Partiendo del mismo punto de valoración, pone Epicuro los goces espirituales muy por encima de los físicos, ligados siempre a agitadas pasiones;

[3] El antiguo concepto de afecto (pasión), aun sustentado en los tiempos modernos (Spinoza), tiene un sentido más lato que el que le da la psicología de hoy; se le puede caracterizar del mejor modo con la traducción latina **perturbationes animi:** perturbaciones psíquicas, y comprende toda suerte de sentimientos y voliciones en los que el hombre depende de algún modo del mundo externo.
[4] El eslabón entre Demócrito y Epicuro lo constituyen los jóvenes democritianos, enérgicamente influídos por la sofística, especialmente un tal Nausifanes, que había escuchado a Epicuro.

pero no busca el deleite anímico en el conocimiento puro, sino en la finura estética de la vida, en el exquisito y delicado trato de los amigos, en la grata satisfacción de la vida diaria. De este modo se construye el sabio, en el recogimiento, la beatitud de su propio placer, la independencia del mundo externo, de sus exigencias y resultados: él sabe lo que puede permitirse y no lo rehuye; pero no cae en la torpeza de encolerizarse con el destino o de lamentarse de no poder tenerlo todo. Esta es su ataraxia: goza, como el hedonista, pero más fina, más espiritual y —más cumplidamente.

2. En otro sentido también se apoya **Pirrón** en el hedonismo, al intentar sacar un resultado práctico de las teorías escépticas de la sofística. De acuerdo con la reseña de su discípulo Timón, ve la tarea de la ciencia en averiguar la naturaleza de las cosas para fijar la conducta del hombre y conocer las ventajas que éste puede esperar de aquéllas.[5] Sin embargo, no es posible, según Pirrón, descubrir la verdadera estructura de las cosas; acaso sólo podemos discernir aquellos estados sentimentales *(páthee)* a que sucumbimos (Protágoras, Aristipo). Ahora bien, como no es posible conocimiento alguno de las cosas, tampoco puede determinarse la justa conducta y el resultado previsto de nuestra acción frente a ellas. Semejante escepticismo es el reverso de la medalla de la consecuencia socrático-platónica: así como allí no es posible la exacta actuación sin previo conocimiento, del mismo modo aquí se hace ver que, dada la imposibilidad del saber, no es posible el acertado obrar.

Ante tales circunstancias, no le queda al sabio otro recurso que resistir, tanto como sea posible, la incitación que lleva a la masa de los hombres a opinar y obrar. Toda acción (dice **Sócrates**) parte de la representación que tenemos de las cosas y de su valor: el torpe y desafortunado obrar es producto de falsas opiniones; pero el sabio, que está enterado de que no puede decir nada de las cosas *(áphasía)*, y que no puede adherirse a opinión alguna *(akataleepsía)*,[6] se abstiene en lo posible de juzgar y, por tanto, de obrar. Se refugia en su fuero interno, y en esta abstención *(epojée)* de juicio,[7] que lo preserva de las pasiones y de los engaños, encuentra su interna tranquilidad, la ataraxia.

Esta es la **virtud escéptica**, que intenta también liberar al hombre del mundo. Sin embargo, tiene un límite: surgen relaciones en que el sabio, recluído en su fuero interno, tiene que obrar, y donde no le queda otro recurso que proceder de acuerdo con lo que le parezca más adecuado, dentro de lo inevitable.

3. Más profundamente conciben los estoicos la **superación del mundo en el hombre**. Al principio, es cierto, profesaron el indiferentismo cínico hacia todos los bienes del mundo externo, y la autarquía *(autárkeia)* del sabio virtuoso fue sello distintivo de su ética; pero pronto se apartan del naturalismo radical de los cínicos, al fundar una penetrante psicología de los impulsos en estrecha dependencia de Aristóteles. Acentúan más que el Estagirita la unidad y autonomía del alma individual frente a

[5] Euseb. Praep. Ev. XIV, 18, 2. La doctrina de Pirrón aparece en estrecho contacto con la dirección de la época; pregunta: ¿y ya que no existe el conocimiento, qué debemos hacer?

[6] Una expresión tal vez inventada en la polémica contra el concepto estoico de la *katálepsis;* compárese parágrafo 17, 8.

[7] En atención a este término tan característico de la doctrina, fueron llamados también los escépticos *ephekikoi.*

sus singulares estados y actividades. De este modo hacen de la **personalidad** un principio regulativo. Para ellos la **capacidad** conductora del alma *(to heegemonikón)* no sólo convierte los estímulos de los sentidos en percepciones; también transforma las excitaciones emotivas, mediante su asentimiento[8] *(synkatathesis)* en decisiones de la voluntad. Esta aptitud de la conciencia capaz de unificar los estados cambiantes de la psique, es, según su propia y verdadera esencia, razón *(nous);* por eso contradicen su propia naturaleza al par que la razón, los estados en que surge el asentimiento por obra de la vehemencia de las excitaciones. Semejantes estados (**affectus**) son los de la pasión *(páthee)* y de las enfermedades del alma: perturbaciones psíquicas contrarias a la razón y a la naturaleza.[9] El sabio niega el asentimiento, con la fuerza de su razón, a tales perturbaciones: aunque no puede evitar que el curso cósmico provoque tales excitaciones, no se deja afectar internamente por ellas; la **ausencia de pasiones** *(apátheia)* es su virtud. Vence al mundo, venciendo sus internos impulsos. Sólo gracias a nuestro asentimiento somos dependientes del curso de las cosas; absteniéndonos de éstas, nuestra personalidad es invencible. Aunque el hombre no puede evitar que el destino le depare placer y dolor, es capaz, sin embargo, de mantener la orgullosa conciencia de su autarquía, no viendo en el primero un bien, ni en el segundo una desdicha.

Por tanto, la virtud es para los estoicos el único bien; el vicio, la hegemonía de las pasiones sobre la razón, el único mal. Todas las demás cosas y sus relaciones son para ellos indiferentes *(adiáphora)*.[10] Pero ya en su teoría de los bienes suavizan el rigorismo de este postulado, al distinguir entre lo deseable y lo despreciable *(proeegmena* y *apoproeegmena)*. Por mucho que acentúen que el valor *(axía)* propio de lo apetecible (deseable) se distinga del bien en sí de la virtud, acaban por estimar, bien que secundariamente, en oposición al radicalismo de los cínicos, los bienes terrenos. De este modo se valoraba positivamente lo digno de desearse, ya que parecía lo adecuado para promover el bien; al contrario, se ve el disvalor en lo despreciable, porque entorpece la realización de la virtud: de esta guisa, el vínculo entre el individuo que se basta a sí mismo y el curso cósmico, que la paradoja cínica había roto, se va restableciendo más y más. Sólo quedaría afuera lo que no puede ponerse en ninguna relación con la moralidad; al fin de cuentas, pues, las cosas que ocupan un lugar intermedio entre lo apetecible y lo despreciable: lo indiferente por antonomasia.

Así como estos distingos, gracias a la represión del elemento cínico, convierten poco a poco al estoicismo en una doctrina más apta para la vida y, por así decirlo, más mundana, del mismo modo hay que ver semejante

[8] Según los estoicos, este asentimiento significa, indudablemente, un juicio (en la pasión, pues, un juicio falso), pero involucra, simultáneamente, el acto de la voluntad ligado a aquel juicio; compárese parágrafo 17, 8.

[9] Dióg. Laercio, VII, 110: *to páthos - he álogos kai pará phýsin psychées kínesis e hormée pleonázousa.* La teoría psicológica de las pasiones (afectos) ha sido elaborada especialmente por Crisipo. Ya Zenón distinguía como formas básicas, placer y displacer, deseo y temor. Los estoicos posteriores han echado mano para clasificar las pasiones (principios de división), ora de los caracteres de juicios y representaciones que las provocan, ora de los estados volitivos y sentimentales que de ahí provienen. Compárese Dióg. Laercio, VII, 11 ss. *Stob. Ecl.* II, 174 ss.

[10] Computando entre tales hechos la vida misma, llegaron a defender y hasta recomendar el suicidio *(exagonée);* compárese Dióg. Laercio, VII, 130. Séneca, *Epístolas,* 12, 10.

viraje, que la hacía pedagógicamente más viable en la posterior eliminación de la diferencia radical, estatuída en un principio, entre el sabio virtuoso y el ignorante perverso *(phauloi, mooroi)*. El sabio, se declaraba, es, en todo y por todo, sabio y virtuoso, el ignorante es, en todo y por todo, torpe y pecador. No existe término medio; si el hombre posee vigor y lozanía de razón, posee con esa sola virtud todas las virtudes particulares,[11] ya que con ella domina sus pasiones; además, semejante posesión, piedra de toque de la felicidad, es inalienable: Quien carece de esto, es un juguete de las cosas y de sus pasiones, pues tal enfermedad de su alma se comunica a todo su obrar y padecer. Por tanto, según la opinión de los viejos estoicos, los pocos sabios aparecen cual hombres perfectos, frente a la gran masa de ignorantes y pecadores, y hasta han llegado a lamentarse de la maldad de los hombres con aquel pesimismo fariseo que se lisonjea de su propia dignidad. Pero frente a esta inicial opinión, que consideraba igualmente despreciables a todos los ignorantes, fue ganando terreno la idea de que existen notorias diferencias entre ellos, según la distancia a que se hallan del ideal de la virtud; de este modo se introdujo entre el sabio y el ignorante el concepto del hombre que se encuentra en vías de mejoramiento *(prokóptoon)*. En rigor, no admiten los estoicos un tránsito progresivo a la verdadera virtud; más bien advierten que la perfección ética se adquiere por un cambio brusco; pero al reflexionar sobre los diversos estados del progreso moral *(prokopée)* y designar como el más alto de ellos aquel en el que se alcanza la apatía, aunque carezca aún de la seguridad y conciencia plenaria,[12] han borrado, en cierto modo, aquellas fronteras insuperables.

4. El recogimiento del individuo en sí mismo continúa siendo el carácter común de la sabiduría mundana de estos epígonos griegos, y a este formal y casi negativo rasgo acabó por añadirse, en manera muy diversa, un contenido positivo.

El escepticismo, a decir verdad, no quiere (consecuentemente) semejante añadido positivo, y el epicureísmo lo busca en un sentido tal, que acaba por limitar, del modo más enérgico, el interés ético a la felicidad individual. Pues el contenido positivo de la tranquilidad anímica del sabio, a salvo de las embestidas del mundo, es para Epicuro y los suyos, al fin de cuentas, sólo el placer. También falta a ellos el entusiasmo sensual que permite a Aristipo hacer del placer del momento y de los deleites del cuerpo el más elevado fin; y, como ya dijimos, se encuentra en su doctrina del más alto bien, a título de contenido moral, el gusto equilibrado y satisfecho del hombre cultivado. Sin duda, psicogenéticamente reduce Epicuro, sin excepción, todo placer de los sentidos o, como más tarde habrá de decirse, a placer de la carne;[13] pero disputando con los cirenaicos hace ver,[14] puntualmente, que las alegrías del espíritu, más derivadas por ello más refinadas, superan en mucho a las de los sentidos. Con justeza ha reconocido que el individuo, en cuya independencia del mundo externo funda su destino, es más dueño y está más seguro de los goces del alma que de los del cuerpo.

[11] A la base del desarrollo sistemático de la teoría de la virtud, ponen los estoicos también las virtudes cardinales platónicas: *Stob.* Ecl. II, 102 ss.

[12] Compárese la noticia (posiblemente acerca de Crisipo) en SÉNECA, *Epístolas*, 75, 8 ss.

[13] *Athen.* XII, 546. (Us. fr. 409), Plut. ad. Col. 27, 1122 (Us. fr. 411), *id.*, *contr. Epic. beat.* 4, 1088 (Us. fr. 429).

[14] DIÓG. LAERCIO, X, 137.

Las alegrías del cuerpo dependen de la salud, de la riqueza y otros dones de la vida; pero lo que brindan ciencia y arte, una comunidad de vida basada en la amistad de seres nobles, la interna y sobria tranquilidad del espíritu libre de pasiones, —esto constituye la más firme posesión del sabio, casi o enteramente a salvo de los avatares del destino. Para Epicuro, pues, el más genuino bien reside en el interno placer estético del hombre cultivado. Cierto; se ha expulsado del hedonismo sensualidad y grosería; los jardines de Epicuro eran un oasis de exquisitas maneras, de bellas acciones y de nobles quehaceres. Pero no se ha perdido el principio del goce individual, y la diferencia era ésta: el viejo espíritu heleno en sus escuelas romanas gozaba de modo más refinado, exquisito y espiritual que sus jóvenes y adultos ascendientes. Sólo el contenido que ofrecía al placer una cultura mucho más desarrollada, pero ya en trance de morir, era lo nuevo y valioso; pero el *éthos* sigue siendo el mismo egoísmo irresponsable, no importa que ahora se vacíe la copa de la vida a sorbos lentos y no en trago precipitado. Por tanto, también aquí, si bien con prudencia aún mayor, decide la interna indiferencia del sabio para toda tradición moral y regla de convivencia; principalmente, la repulsa de toda suerte de representaciones religiosas y metafísicas que turban al sabio en esta autarquía del goce y que lo hacen presa de sentimientos de responsabilidad y deber.

5. La ética estoica constituye la más aguda antítesis a la filosofía del egoísmo. Evocando a Aristóteles (parágrafo 13, 11), hacen ver los estoicos que la esencia propia del alma se manifiesta en la capacidad racional, gracias a la cual se pueden ahogar las pretensiones de los impulsos; pero semejante lucha pone de manifiesto el peculiar antagonismo que advierten los estoicos en la psique humana. Precisamente lo que hoy llamamos los impulsos naturales, las excitaciones del sentimiento y de la voluntad, provocadas por los sentidos en su contacto con los objetos del mundo externo y referidas a los propios sentidos, es para ellos, como ya se ha indicado, lo contrario a la naturaleza *(para physin)*; en cambio, ven en la razón la "naturaleza" no sólo del hombre, sino del universo en general. Aunque se apropian la sentencia de los cínicos, que ven en lo bueno por excelencia lo moralmente natural —idéntica expresión encierra para ellos, empero, un pensamiento por demás diferente. Siendo el alma una parte de la razón cósmica, no puede tolerar dentro de sí las exigencias instintivas de los sentidos, en cuya resistencia, exclusivamente, habían visto los cínicos la esencia de la moralidad: las exigencias de la naturaleza, idénticas a las de la razón, se encuentran en conflicto con las de los sentidos.

De aquí se desprende el contenido positivo de la moralidad de los estoicos: Lo bueno es la armonía con la naturaleza, una ley de valor normativo *(nomos)*[15] para la parte sensible del hombre. Pero en esta fórmula aparece la naturaleza en un doble sentido.[16] Con ella se piensa, por una parte, la naturaleza general, la fuerza cósmica creadora, la finalidad del mundo (compárese parágrafo, 15, 2), el *lógos*. Según esta acepción del vocablo, la moralidad humana reside en la sumisión a la ley natural, en la completa obediencia del curso cósmico, que es una necesidad

[15] Con ello se lleva a cabo un interesante cambio de la terminología sofística, que (compárese parágrafo 7, 1) identificaba *nómos* y *thésis*, y los oponía a *physis*; entre los *estoicos*, más bien, *nómos* equivale a *physis*.

[16] Compárese DIÓGENES LAERCIO, VII, 87.

eterna. Ahora bien, puesto que la razón universal en la doctrina estoica es la divinidad —la virtud, la sumisión a Dios y a la ley divina no es otra cosa que la subordinación al orden cósmico y al mandato de la Providencia: **lex naturae** es **lex divina**—, una equiparación por cierto, de extraordinario influjo para la posteridad. La virtud del individuo perfecto, que, ante los otros seres y su vida impulsiva, exige en sí mismo recogerse autárquicamente y a sí propio tranquilizarse, aparece ligada a algo general y todo poderoso.

Sin embargo, dado que a tenor de la doctrina estoica, una parte de esta razón universal la constituye el *heegemonikón,* el principio vital del alma humana, —sólo es valiosa la conducta que obra adaptándose a la naturaleza humana, a la esencia del hombre y, en verdad, lo mismo en aquel sentido general cuando lo moralmente digno coincide con la perfecta y auténtica humanidad y con la racionalidad, válida para todos en igual medida, que en aquella dirección concreta, donde el cumplimiento de aquel mandato natural hace posible el desarrollo de la interna estructura de cada individuo. Los estoicos han visto en el paralelismo de ambas direcciones el motivo que ha de orientar racionalmente la conducta cual ideal de la sabiduría; y encontramos que la más alta sabiduría reside en mantener esta completa conformidad del virtuoso con su esencial naturaleza: en esto consiste la verdadera fuerza de su carácter.[17] De este modo hallaba el doctrinarismo político de los griegos su formulación filosófica, y los férreos hombres del Estado de la República Romana recibieron con aplauso semejante convicción.

Por diferentes que hayan sido las versiones de la filosofía estoica al correr de los años, coinciden con este pensamiento fundamental: que orientan la vida en armonía con la razón y la naturaleza es un deber *(kathéekon)* que el sabio tiene que cumplir, una ley a la que debe someterse, a pesar de sus inclinaciones sensoriales. Y este sentimiento de responsabilidad, esta estricta conciencia del deber, este reconocimiento de un orden superior constituye la espina dorsal de la doctrina y de la vida de los estoicos.

También esta exigencia de la vida conforme al deber se extrema, de paso, en los estoicos: sólo con fundamento racional exige o rechaza algo la conciencia ética; todo lo demás se declara moralmente neutro. Lo que no se prescribe ni se prohibe es éticamente indiferente *(adiáforon),* y de aquí sacan los estoicos a veces consecuencias tan liberales, que tal vez más de palabra que de intención las sustentaron. Pero también aquí introduce la elaboración sistemática de la teoría posiciones intermedias plenas de valor. Aunque sólo lo bueno se exige sin condición, se ve en lo "digno de desearse", si bien de modo secundario, algo moralmente aconsejable, y, no obstante que la maldad por antonomasia reside en querer lo incondicionalmente prohibido, debe apartarse el sabio también de lo despreciable: de este modo se introduce, con arreglo a una escala de bienes (compárese número 3 de este parágrafo), una de deberes. Se acaba por distinguir, pues, entre deberes absolutos e intermedios. Por otra parte, con vistas a la valoración de la conducta humana y mediante un principio un poco diverso, se distinguió entre aquellas acciones que cumplen las exigencias de la razón[18] de

[17] De este modo acabó por tener la fórmula *homologouménoos tee physei zeen* el mismo sentido que esta obra: *homologouménoos zeen: Stob. Ecl.* II, 132.

[18] *Hosa ho lógos airei poein;* Dióg. Laercio, VII, 108.

modo espontáneo —son las convenientes y conforme al deber en el amplio sentido del vocablo *(kathéekonta)*—, y aquellas que optan por lo bueno por interna decisión racional: sólo en este último caso[19] reside el cumplimiento perfecto del deber *(katórthooma);* en lo opuesto, la intención contraria al deber de una acción, el pecado *(amárteema).* Los estoicos han profundizado, partiendo de la conciencia del deber, en la valoración moral del querer y obrar humanos del modo más serio, y han llegado, a veces, a un casuísmo sorprendente; y aquel pensamiento, de aplicación general, conforme al cual el hombre en su conducta entera es responsable interna y externamente de un mandato de orden superior, constituye su más alto rendimiento filosófico.

6. A pesar de los muchos puntos de contacto entre epicúreos y estoicos, puede señalarse una significativa diferencia en su concepción moral de la vida, que del modo más diáfano se pone al desnudo en las respectivas teorías de la sociedad y del Estado. Ciertamente coinciden, casi hasta en la expresión, en que el sabio, en la autarquía de su virtud, ha menester del Estado[20] tan poco como de cualquier otra comunidad de vida; incluso en que, bajo ciertas circunstancias, debe apartarse de él en interés de su propio goce o del cumplimiento de su deber. Desde este punto de vista, aconsejan los estoicos, particularmente los de la última época, abstenerse de la vida familiar y de la acción política, y el epicúreo asume una actitud escéptica frente al matrimonio y la vida pública, por la responsabilidad que acarrean: sobre todo, la última es aconsejable al sabio sólo en el caso en que sea inevitable o le reporte una ventaja segura. En términos generales, vale para el epicúreo el *láthe biósas* de su maestro, la máxima de la vida tranquila.[21] Semejante doctrina es la típica expresión del desmoronamiento de la antigua sociedad; pero aparece también en muchos casos, especialmente en la época del Imperio Romano, como la máxima ideal del hombre decente, que lo aleja de la corrupción y del arribismo en la vida política, que nada tiene que ver con él.

Cabe señalar otra radical diferencia entre ambas doctrinas: al paso que para los estoicos la comunidad humana es un imperativo racional que sólo en contadas ocasiones puede posponerse al perfeccionamiento individual del sabio, Epicuro niega expresamente que la comunidad entre los hombres exista por naturaleza:[22] para él todas las formas de asociación humana tienen en su base intereses utilitarios de los hombres. Aun sus reflexiones sobre la amistad, cultivadas en su escuela con tanto celo y hasta con sentimentalismo, no tienen el apoyo ideal de la soberana exposición de Aristóteles;[23] se limitan, fundamentalmente, a jutificar los motivos que impulsan al sabio al placer de cultivarse, mediante la comunidad de trato.[24]

[19] Kant ha puesto a la circulación las expresiones legalidad y moralidad para la oposición rozada aquí por los estoicos: el latín entre **rectum** y **honestum** de acuerdo con el antecedente de Cicerón.

[20] Epicuro, en Plut. *De aud. poet,* 14, 37 (Us. fr. 548).

[21] Plutarco (1128 ss.) escribe contra el pequeño opúsculo (que se conserva) *ei kaloos legatai to láthe biósas.*

[22] Arrian, *Epict. diss* 1, 23, 1 (Us. fr. 525); *ibid.* II, 20, 6 (523).

[23] Compárese parágrafo 13, 12. La rica literatura acerca de la amistad en este sentido es un rasgo característico de la época que pone el punto de gravedad de sus intereses en el individuo y sus relaciones. El diálogo *Laelius,* de Cicerón, reproduce, esencialmente, la opinión estoica sobre el particular.

[24] Dióg. Laercio, X, 120 (Us. fr. 540).

El epicureísmo, en particular, desenvuelve sistemáticamente aquellas ideas, ya desarrolladas por la sofística (parágrafo 7, 1 y 2), de que el Estado se origina por el interés premeditado de los individuos. El Estado no existe por naturaleza; lo han creado los hombres, reflexivamente, en virtud de las ventajas que es susceptible de procurarles, que incluso ya les reporta. Nace por un convenio *(synthéekee)* de los individuos para no dañarse recíprocamente.[25] El Estado es uno de tantos acontecimientos decisivos, a través de los cuales han pasado los hombres de su condición primitiva a la civilización, gracias a su creciente inteligencia.[26] Por tanto, de la convicción de una ventaja común *(symbolon tou symphérontos)* se han originado las leyes en cada caso. En sí no hay nada justo ni injusto; y, puesto que en el contrato la inteligencia superior saca el mayor partido, es claro que las más de las ventajas de la legislación favorezcan al sabio.[27] Así como, respecto al origen y sentido de las leyes, es decisiva la suma de dolor que puede evitarse y la de placer susceptible de alcanzar, lo propio acontece tratándose de la validez y reconocimiento de ellas. Todos los rasgos de la teoría utilitaria de la sociedad se desarrollan en Epicuro, consecuentemente, de la filosofía atomística: los individuos, desde luego, pueden vivir en mutua independencia; el motivo que los lleva a formar parte de comunidades humanas, voluntaria e intencionalmente, estriba en que no pueden, por separado, alcanzar a proteger ciertos bienes.

7. Para los estoicos, en cambio, el hombre es un ser social por naturaleza,[28] debido a la identidad esencial de su alma con la razón cósmica: precisamente por eso pocas excepciones admite este imperativo social fundado en la razón. El más inmediato de los vínculos sociales es la amistad, la convivencia de individuos virtuosos movidos por el afán de realizar la ley moral.[29] Pero de semejantes relaciones puramente personales pronto se eleva la doctrina estoica a un principio de suprema generalidad, a la integridad de los seres racionales. Como partes de la razón cósmica, constituyen dioses y hombres una comunidad racional de vida, un *politikón systeema,* donde cada individuo es un miembro insustituíble *(mélos)*. El género humano, pues, tiene ante sí la tarea de organizar una sociedad basada en la razón, que comprenda a todos sus miembros.

El Estado ideal de los estoicos, delineado ya por Zenón (en paralelo polémico con el platónico), rechaza todas las barreras de nacionalidad o las que establecen los Estados históricamente dados; es una comunidad racional de vida de todos los hombres —un reino ideal de alcance universal. Ya Plutarco había hecho ver[30] que la teoría filosófica de los estoicos ha construído racionalmente lo que de modo histórico inició Alejandro Magno, y que, como sabemos, fue llevado a su realización por los romanos. Pero no debe pasarse por alto que los estoicos sólo secundariamente conciben este

[25] Compárese entre las *kyriai doxai* de Epicuro las sentencias lapidarias de Dióg. Laercio X, 150 s.

[26] Compárese la descripción en Lucrecio, *De Rer. Nat.* V. 922 ss. sobre todo, 1103 ss.

[27] *Stob. Flor.* 43, 139 (Us. fr. 530).

[28] *toon physei politikóon zóooon: Stob. Ecl.* II, 226 ss.

[29] Sin duda alguna, fue extraordinariamente difícil a los estoicos conciliar la *autárkeia* del sabio, tan enérgicamente subrayada por ellos, con la indigencia del hombre, que se veían precisados a reconocer como hecho determinante del impulso de sociabilidad.

[30] Plut. de Alex. M. Fort. I, 6.

reino universal a modo de una fuerza política; que lo piensan, en primera línea, a título de unidad espiritual de conocimiento y voluntad.

Es comprensible de suyo, que con tan elevado idealismo los estoicos tengan un interés muy secundario para lo político propiamente dicho. Aunque al sabio le es permitido participar en la vida estatal concreta para cumplir sus deberes hacia la comunidad en este mundo imperfecto, deben ser indiferentes para él, al fin de cuentas, todas las formas estatales conocidas y los Estados particulares históricamente dados. El estoico no se entusiasma por ninguna constitución vigente; siguiendo a Aristóteles se inclina más bien, por un sistema combinado, tal vez como lo propone Polibio, tomando en cuenta las necesarias transformaciones de unas constituciones en otras.[31] Frente a la diversidad de Estados, mantienen los estoicos la idea del cosmopolitismo; ésta era la consecuencia inmediata de aquel pensamiento de una comunidad moral de vida de todos los hombres. Su intento de borrar las diferencias de rango entre helenos[32] y bárbaros, aún defendida por Aristóteles,[33] era un síntoma de la época, y aunque frente a las relaciones externas de la vida, según su principio ético, son demasiado indiferentes para promover, agitando, reformas sociales, piden, sin embargo, que se imparta de modo cabal a la ínfima clase de la sociedad humana, la de los esclavos, la justicia y la filantropía, esto es, los más altos imperativos de una comunidad racional.

Aunque se aparta del pensamiento griego de un Estado nacional, cabe la honra a la ética estoica el haber formulado del mejor modo aquella madurez y altura de concepción alcanzada por la vida moral de la antigüedad, y lo que ésta, superándose a sí misma, ha significado para el futuro: el valor propio de la personalidad moral, la subordinación del individuo a una ley universal y divina, su incorporación a una comunidad ideal de hombres, donde el individuo se eleve sobre las barreras de su vida terrena, no obstante que el poderoso sentimiento del deber le señale su sitio en el marco de la realidad, —todos éstos son rasgos de una concepción del mundo que, por mucho que parezca, científicamente hablando, más compleja que unitaria, constituye uno de los hechos educativos más poderosos y de más grandes consecuencias que haya conocido la historia de las convicciones humanas.

8. *To physei díkaion:* he aquí la ley de la vida fundada sobre la naturaleza y la razón, válida para todos los hombres, y en torno a la cual parecen concentrarse todas las ideas precedentes, y que por mediación de Cicerón, se convierte en el principio constitutivo de la jurisprudencia romana.[34] Este, en efecto, dentro de su acomodamiento ecléctico a todas las grandes ideas de la filosofía ática, mantiene con energía no sólo la objetividad de un orden ético universal, capaz de fijar de modo

[31] En la parte que se conserva del libro sexto.

[32] Aristóteles, *Política,* I, 2, 1242 b 5.

[33] Séneca, *Epístolas,* 95, 52; compárese Strabon I, 4, 9. También tuvo desde un principio la escuela estoica un carácter decisivamente internacional, respecto a los filósofos que la formaban.

[34] Aquí vienen al caso dos escritos de él, de los que sólo conservamos partes: *De republica* y *De legibus.* Compárese M. Voigt, *Die Lehre vom jus naturale* (La teoría del jus naturale...), Leipzig, 1956 y K. Hildebrand, *Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie* (Historia y sistemas de la filosofía del derecho y del Estado), I, 523 ss.; además, P. Sokolowsky, *Die Philosophie im Privatrecht* (La filosofía en el derecho privado, I), Halle, 1902.

generalmente válido la relación de los seres racionales, sino también, subjetivamente —en armonía con sus ideas teorético-cognoscitivas (véase parágrafo 17, 12)—, que este imperativo racional es innato en igual medida a todos los hombres e inseparable de su instinto de conservación. De esta **lex naturae**, de esta ley natural universalmente válida, que está por encima de todo arbitrio humano y de todo cambio histórico, dimanan del mismo modo que las prescripciones de la moralidad las de la comunidad de vida humana: el **jus naturale**. Pero al preocuparse Cicerón en bosquejar desde este punto de vista la forma ideal de la convivencia política, adquiere en sus manos [35] el Estado estoico los rasgos fundamentales del Imperio Romano. Originado el cosmopolitismo en los griegos como un lejano ideal durante la decadencia de su hegemonía política, se convierte entre los romanos en la orgullosa autoconciencia de su misión histórica.

Mas a la reflexión teorética de lo que debe ser el Estado, entrelaza Cicerón investigaciones acerca de lo que éste realmente es. El Estado no se ha originado por voluntad de la historia; de ahí que se mezclen en sus estructuras vigentes los imperativos eternamente válidos de la ley natural con las prescripciones históricas del derecho positivo: éstas regulan ora las relaciones internas de los Estados particulares, **jus civile**, ora las relaciones de los diferentes Estados entre sí, **jus gentium**. Ambas formas del derecho positivo coinciden en su contenido ético en ciertos puntos con el derecho natural; las lagunas se llenan con aquellas muchedumbres de prescripciones históricas en vigor.

Pareja doctrina no sólo tiene la importancia de haber suministrado, por así decirlo, el esquema de una nueva ciencia especial, que se desgajaba de la filosofía; también se reconoce cabalmente, por vez primera, el valor de lo histórico en la investigación filosófica: con tal rendimiento ha logrado Cicerón convertir la grandeza política de su pueblo en una creación científica.

15. Mecanismo y teleología

Las escuelas de la época post-aristotélica dividieron la investigación filosófica en tres grandes partes: ética, física y lógica (los epicúreos llamaban canónica a la última). Entre éstas, la ética reclamaba el mayor interés. Las otras dos se cultivan en atención a ésta. En efecto, dada la conexión que priva entre las tres disciplinas, se caía en la cuenta de que el recto obrar (ética) supone un adecuado conocimiento de las cosas (física), y éste, cierta claridad acerca de los métodos del conocer mismo (lógica). Así se comprende que la física y la lógica de esta época aparezcan influídas poderosamente por consideraciones éticas, y que las necesidades prácticas de la filosofía se satisfagan fácilmente acogiendo y postformando viejas doctrinas; pero esto último traía consigo otro hecho: al espigarse en la filosofía precedente, surgían, por modo coercitivo, las viejas oposiciones, especialmente en la física y metafísica. Es comprensible, pues, que, a pesar del carácter predominantemente ético de la época, se desenvuelvan las otras ramas de la filosofía con relativa independencia. Respecto a la física sobre todo, hay que subrayar que el notorio desarrollo de las ciencias especiales, a fin de

[35] Cicerón, *De Rep.* II, 1 ss.

cuentas, se vio obligado a recibir en su seno los principios de carácter general, siempre vitales y en evolución.

En semejante sentido ha transformado notoriamente la escuela peripatética, durante sus primeras generaciones, los principios de la filosofía natural, dados por el maestro.

1. Teofrasto inicia esta mudanza; aunque defiende los principios medulares del aristotelismo, especialmente contra los estoicos, recorre en parte propios caminos. El fragmento que se conserva de su metafísica menciona entre las aporías, principalmente las dificultades contenidas en los conceptos aristotélicos relativos a las relaciones del mundo y divinidad. El Estagirita concebía la naturaleza *(physis)* a modo de un organismo universal *(zoon)*, pero viendo en su movimiento una acción (teleológica) de la razón divina. Como forma pura, Dios está separado del mundo, le es trascendente; sin embargo, a modo de primer motor, inmanente a él. Teofrastro ve con claridad este esencial problema metafísico de su época, pero no toma posición propia; no rebasa los marcos de la doctrina de Aristóteles, sobre el particular. En cambio, se detiene con delectación en el problema de las relaciones del intelecto con las otras actividades inferiores del alma; un problema, por cierto, en íntima relación con el precedente: por una parte, se dice que el *nous*, a título de forma, es innato e inmanente al alma animal; por otra, se considera separado de ella, esencialmente diversa en su pureza; en este último caso habría que admitir que el *nous* viene al alma individual desde afuera, por decirlo así. Teofrasto se decide contra la trascendencia: subsume el *nous*, a modo de una actividad creadora, bajo el concepto de acontecer,[1] del movimiento *(kínesis)*, y lo pone al lado del alma animal. Esta sólo tendría, respecto de aquél, una diferencia de grado, no de esencia.

Más enérgicamente rechaza la trascendencia Estratón.[2] Desvanece por completo los límites entre la razón y la degradada capacidad representativa del alma: ambas constituyen para él una inseparable unidad; no hay pensamiento sin intuiciones; pero la percepción no es posible sin la colaboración del intelecto; ambos pertenecen a la conciencia indivisa, que él mismo llama, con los estoicos, *to heegemonikón*. Mas Estratón aplica la misma doctrina, que psicológicamente desarrolla, al problema de la relación metafísica entre Dios y mundo. También el *heegemonikón* de la *physis*, la razón de la naturaleza, le es inmanente a ésta: así como el *nous* no trasciende del alma, Dios no trasciende de la naturaleza. Admítase que Estratón, de este modo, no crea necesitar para la explicación de la naturaleza y de sus fenómenos la hipótesis de una divinidad, o que identifique naturaleza y Dios, pero despojando a éste no sólo de externa afinidad antropológica, sino de conciencia,[3] —constituirá siempre el estratonismo, desde el punto de vista aristotélico, una postformación unilateralmente naturalista o panteísta. Niega el monoteísmo del espíritu, y al enseñar que no pueden existir por separado la mera materia ni la forma pura, aleja el elemento platónico de la metafísica aristotélica, que hasta ahora se había mantenido en la separación *(joorismós)* entre la razón y la materia, a tal distancia, que acaba por dar al elemento democrítico nueva vigencia: Estratón ve en el acontecer

[1] Simplicio, *Phys.*, 225 a.
[2] Compárese H. Diels, Ber. d. Berliner Akad., 1893, pp. 101 ss.
[3] Cicerón, *Acad.* II, 38, 121. *De Nat. Deor.* I, 13, 35.

cósmico sólo una necesidad natural e inmanente. Para él las causas espirituales y sobrenaturales han pasado ya.

Sin embargo, semejante naturalismo se alimenta todavía, en otro respecto, de la filosofía de Aristóteles; no busca las causas naturales del acontecer en los átomos y sus determinaciones cuantitativas, sino en las originarias cualidades *(poiõteetes)* y fuerzas *(dynámeis)* de las cosas. Y al destacar en estas últimas, especialmente, el calor y el frío, procede según el modelo de las concepciones dinámicas del más antiguo hilozoísmo. En efecto, dentro de su incierta postura, tocante a la explicación mecánica y teleológica del universo, parece inclinarse Estratón a aquella doctrina. Pero semejante desarrollo lateral del hilozoísmo resulta estéril: pues ya había sido superado por la física estoica y la epicúrea antes de que apareciera. Ambas escuelas defienden también el punto de vista de la explicación inmanentista de la naturaleza, si bien la primera dentro de una rigurosa teleología, y la segunda en los marcos de un mecanicismo.

2. En torno a los problemas de la metafísica y de la filosofía natural, la complicada posición de los estoicos es el resultado de un sincretismo de múltiples elementos. En primera línea, se encuentra la necesidad ética de derivar el contenido de la moral individual de un principio metafísico de la más elevada generalidad. A ello se opone la repulsa cínica, heredada por los estoicos, de ver en este principio como algo trascendente, algo más allá de la experiencia, suprasensible e incorpóreo. Pero tanto más penetra en su concepción, con renovado poder, aquella idea de la filosofía natural de los peripatéticos, según la cual se ve en el universo un organismo impulsado intrínsecamente con arreglo a fines. Ahora bien, la teoría del lógos de Heráclito parecía conciliar todos estos elementos o motivos de su filosofía. Así se explica que haya llegado a ser esta doctrina el punto cardinal de la física y de la metafísica estoicas.[4]

He aquí la concepción fundamental de los estoicos: el universo es un organismo vital, unitario y singular; todas las cosas singulares son creaciones de una divina fuerza originaria, en permanente y eterna actividad. Su doctrina constituye fundamentalmente, en oposición a Aristóteles, un consciente panteísmo. Pero la inmediata consecuencia fue el enérgico intento de superar[5] el dualismo platónico aristotélico y de neutralizar la oposición de lo sensible y suprasensible, de la necesidad y de la finalidad, de la materia y de la forma. La Stoa pretende esto mediante una simple equiparación de aquellos conceptos cuya antítesis, sin género de duda, no era posible hacer desaparecer.

Ve en la divinidad cósmica la causa originaria, la razón y sentido del universo, la radical fuerza que alberga en su seno, por igual, la necesidad y la finalidad de todas las cosas y de todo acontecer. Como fuerza creadora y formativa, es la divinidad el *lógos spermatikós*, el principio de la vida que se desarrolla en una muchedumbre de manifestaciones a modo de propios y particulares *logoi spermatikoi*, esto es, fuerzas productoras. Mas, por semejante función orgánica, Dios es también

---

[4] Compárese H. Siebeck, *La postformación de la filosofía peripatética de la naturaleza en la de los estoicos* (Estudios sobre la filosofía de los Griegos, 2ª edición, pp. 181 ss.).

[5] Si de modo análogo de ser concebida ya la relación de Aristóteles con Platón (parágrafo 13, 1-4), muestra ahora la filosofía de la naturaleza estoica un desarrollo ulterior en el mismo sentido que la peripatética en Estratón.

la razón directriz y creadora, plena de finalidad, y en relación con todos los acontecimientos particulares, la omnipotente providencia *(prónoia)*. La subordinación de lo particular a la ley cósmica, esencial y dominante convicción de los estoicos, es un orden racional y teleológico,[6] que constituye, como tal, la más alta norma *(nómos)*, con arreglo a la cual tienen que orientar su conducta todos los seres individuales.[7]

Pero esta ley que todo determina, es para los estoicos, como alguna vez para Heráclito, también aquella fuerza omnipotente que, a modo de inviolable necesidad *(anágke)* y, por tanto, como ineludible destino *(eimarménee,* **fatum**), produce cada uno de los fenómenos en una sucesión invariable de causas y efectos. Nada en el mundo acontece sin causa previa *(aitía proeegouménee)*, y precisamente por semejante causación inexcepcional de todos los hechos, posee el universo su interna finalidad.[8] De ahí que combata Crisipo, con vigor infatigable, la noción de contingencia y enseñe que los acontecimientos aparentemente incausados obedecen a una especie de causación, aún ignorada por los hombres.[9] En esta necesidad inexcepcional de la naturaleza entera coincide la escuela estoica con Demócrito, casi hasta en la expresión, y es la única que en la antigüedad ha llevado a todas las ramas de la ciencia este fecundo pensamiento del gran Abderitano. Sin embargo, su formulación del principio de razón suficiente les permite decir, gracias a la equiparación de Heráclito entre destino y providencia, que hasta lo más insignificante en el mundo se somete a los decretos de Zeus.[10]

En otros aspectos se apartan los estoicos de Demócrito y se aproximan a Aristóteles. Mientras el atomismo deriva del movimiento intrínseco de las cosas singulares la necesidad natural de todo acontecer, los estoicos ven semejante causa en el efluvio inmediato de la vitalidad del universo, y frente a la reducción materialista de todas las diferencias cualitativas en diferencias cuantitativas, mantienen la realidad de las cualidades (a título de fuerzas intrínsecas de las cosas) y de las variaciones cualitativas *(alloíosis* en oposición al movimiento espacial). Sobre todo, polemizan contra la explicación mecanicista de la naturaleza que ve en la presión y choque la causa del acontecer; pero su teleología pronto sucumbe a una interpretación utilitaria del mundo, apartándose de la gran concepción de Aristóteles, que había acentuado por doquier la inmanente finalidad de la transformación de los seres; los estoicos suponen que los hechos de la naturaleza se adaptan a las necesidades de los seres dotados de razón, "los dioses y los hombres".[11] Especialmente exageran hasta un filisteísmo ridículo la idea de que cielo y tierra y todo lo que en ellos ocurre fue hecho tan espléndidamente, en atención a los hombres.[12]

---

[6] Como ya enseñaba el *Timeo* platónico: parágrafo 11, 10.

[7] El carácter normativo del concepto de *lógos* aparece claramente en Heráclito. Parágrafo 6, 2, p. 141, nota 27.

[8] Plutarco, *De Fato,* 11, 574.

[9] Allí mismo, 7, 572.

[10] Plut. *Comm. Not.* 34, 5, 1076. Compárese Cicerón, *De Nat. Deor.,* II, 65, 164. Sólo la circunstancia de que la Stoa limita la acción inmediata de la Providencia divina al sentido finalista del todo, al que se articulan los eventos particulares, justifica expresiones como la conocida **magna dii curant, parva negligunt.** Compárese parágrafo 16, 3.

[11] Cicerón, *De Fin.* III, 29, 67: *De Nat. Deor.* II, 53 ss.

[12] Si las *Memorabilia* de Jenofonte, son dignas de crédito, los estoicos tuvie-

3. Los epicúreos asumen una actitud diametralmente opuesta a los estoicos en los problemas que nos ocupan; un propósito negativo los lleva a manipular temas físicos y metafísicos:[13] apartar de sí las ideas religiosas que puedan alterar la tranquilidad placentera del sabio. De ahí que se interese ante todo Epicuro en excluir de la explicación de la naturaleza la idea de un principio rector del universo que obra con arreglo a fines; de ahí que carezca la concepción del mundo epicúrea, por otra parte, de un principio propio y positivo. Así se explica que Epicuro se encoja de hombros escépticamente ante aquellos problemas de la ciencia natural, de los que no puede sacarse provecho práctico alguno, y que vea con indiferencia las más heterogéneas explicaciones acerca de los mismos fenómenos. Aunque, más tarde, algunos de sus discípulos no procedan de modo tan limitado y busquen mayor contacto con la ciencia, los carriles puestos por la Escuela eran demasiado firmes para que pudieran conducir a otros resultados. Más bien, al correr de los años, a medida que más se aproximaban a la interpretación teleológica de la naturaleza las doctrinas estoica, peripatética y académica, bajo el amparo de un sincretismo común, tanto más se mantuvo el epicureísmo en su punto de vista negativo; en sentido teorético era esencialmente antiteleológico, y en este sentido no ha creado nada positivamente nuevo.

El epicureísmo tuvo éxito en su lucha, no muy difícil por cierto, contra las deformaciones antropológicas a que conducía la interpretación teleológica del mundo, especialmente en los estoicos;[14] pero era incapaz de una creación filosófica. Sin duda alguna, Epicuro aprovecha para realizar semejante propósito los datos de la metafísica materialista, como él los había recibido de Demócrito; sólo que estaba muy lejos de alcanzar la altura científica del Abderitano. Unicamente puede seguir al gran atomista en ciertas ideas: para la explicación del universo recurre exclusivamente al espacio vacío y a las partículas indivisibles, innumerables y, según su forma y dimensión, infinitamente diversas que en el espacio se mueven; explica todo acontecer por presión y choque y el nacimiento y muerte de las cosas y de los complejos de cosas (mundos), haciendo ver que todas las diferencias cualitativas no son en el fondo más que relaciones cuantitativas.[15] Se admite, pues, la concepción mecanicista del devenir, pero se niega expresamente su necesidad incondicionada e inexcepcional. De la filosofía de Demócrito sólo el atomismo y el mecanicismo han pasado a Epicuro; los estoicos, en cambio, han heredado, como se ha dicho, el principio general de la legalidad de la naturaleza, de más profundidad y valor.

Sin embargo, se encuentra en estrecha dependencia la peculiar relación apuntada con la ética epicúrea y el decisivo influjo que ésta ejercía sobre la física; se puede decir que la tendencia individualista que va tomando la reflexión moral de la época post-aristotélica encuentra en la doctrina de Epicuro su más adecuada metafísica. Para una moral que eleva a principio la autonomía del individuo y el recogimiento de éste en sí mismo, debió ser

ron como precursor en esta idea nada menos que a Sócrates; sin embargo, parece que aquí la creencia de Sócrates en un sentido finalista del mundo, se rebaja a una interpretación pequeño burguesa de la vida, de orientación cínica. Compárese parágrafo 8, 8.

13 Dióg. Laercio, X, 143, Us. p. 74.

14 Compárese, especialmente, Lucrecio, *De Rer. Nat.* I, 1021; V, 156. Diógenes Laercio, X, 97.

15 Sexto Empírico, *Adv. Math.* X, 42.

bien recibida una concepción del mundo que considera las partes constitutivas de la realidad independientes por completo, tanto unas de otras, como de una fuerza unitaria, y la actividad de ellas como algo por sí mismo determinado. Aquí Epicuro deserta de la concepción recibida del mundo (compárese, adelante, número 4) formulada por Demócrito, invocando la libertad de la voluntad:[16] es Epicuro quien eleva por primera vez a principio metafísico la libertad en el sentido de un acontecer incausado. Pero la doctrina de Demócrito de la necesidad inexcepcional del acontecer, contiene, sin dar lugar a duda, un aspecto de la doctrina de Heráclito que impide tal autonomía del individuo, y, puntualmente, gracias a semejante principio, pudieron los estoicos (compárese parágrafo 14, 5) superar las tesis unilaterales de los cínicos. Tanto más se comprende así que Epicuro haya abandonado el momento de la legalidad inexcepcional; su concepción del mundo frente a la Stoa es ésta: al paso que los estoicos conciben lo particular como algo determinado por la ley del universo, Epicuro ve en el universo un producto de cosas singulares existentes por sí e intrínsecamente determinadas. Su doctrina es, en tal respecto, un consecuente atomismo.

Así, la filosofía de Demócrito tuvo la desdicha, para la tradición de la Antigüedad y del Medievo, de haberse trasplantado en el epicureísmo: un sistema, es cierto, que mantiene la interpretación cuantitativa y mecanicista del acontecer, pero que abandona el pensamiento de un orden legal de la naturaleza.

4. En este sentido postforma Epicuro la concepción del mundo del atomismo.[17] Frente a la idea de Demócrito, Platón y Aristóteles, sustentada ya por los pitagóricos, de que en el espacio en sí no hay otra dirección que la que se dilata del centro a la periferia y viceversa, invoca Epicuro, en armonía con su teoría del conocimiento (compárese parágrafo 17, 5), el testimonio de los sentidos[18] para hablar de un absoluto arriba y un absoluto abajo, y de acuerdo con eso afirma que los átomos, gracias a su peso, se encontraron originariamente en el movimiento natural[19] de arriba abajo. Explica el origen de los complejos atómicos, diciendo que en esta "lluvia terrestre" algunos átomos se desviaron arbitrariamente de su caída vertical: una mínima desviación haría comprensible el choque, la acumulación y forma del torbellino de los átomos —hechos, como es sabido, que han determinado el origen de los mundos y que el viejo atomismo había derivado de la confluencia de los átomos en movimiento desordenado.[20]

Pero es sorpresivo que Epicuro, después de conculcar de este modo la interna estructura de la filosofía democrítica,[21] rechace la espontaneidad

16 Compárese parágrafo 16, 4: y además, los testimonios en Zeller, IV, 408, 1.

17 Plutarco, *Plac.* I, 3. *Dox.* D. 285; Cicerón, *De Fin.* I, 6, 17, Guyau, *La moral de Epicuro,* 74.

18 Dióg. Laercio, X, 60.

19 Compárese arriba parágrafo 13, 7.

20 Compárese parágrafo 4, 9. Epicúreos posteriores, que sustentaban la explicación sensualista de este pensamiento, excluyendo, sin embargo, la libertad metafísica de los átomos, y tratando de llevar a todas sus consecuencias el pensamiento de Demócrito de la legalidad de la naturaleza, parecen haber acudido al subterfugio, para hacer comprensible la formación de los seres, de que los átomos de mayor masa cayeron más velozmente que los otros: por lo menos, Lucrecio, polemiza contra semejante opinión *(De Rer. Nat.* II, 225 ss.).

21 Compárese Cicerón, *De Fin.* 16, 17.

de los átomos en la explicación ulterior de la naturaleza: desde el momento que ve surgir los complejos atómicos, no admite otro principio que el de la necesidad mecánica.[22] Echa mano de la autodeterminación arbitraria de los átomos sólo para hacer comprensible el origen de aquel movimiento en forma de torbellino, que, una vez iniciado, se desenvuelve de un modo puramente mecánico, precisamente, como la fuerza motriz, el *nous* de Anaxágoras (compárese parágrafo 5, 5). Pues sobre esa infraestructura metafísica elabora Epicuro una doctrina física que sólo admite como principio el mecanicismo atómico en la explicación inexcepcional de los fenómenos de la naturaleza; además, lleva tal doctrina al reino de los organismos, aplicando el pensamiento de Empédocles de la supervivencia de los más aptos, para hacer comprensible la evolución de las especies.

El principio de la necesidad de la naturaleza de Demócrito, también aparece en Epicuro, cuando hace ver el ineludible retorno de cada una de las posibles combinaciones de los átomos y de las estructuras de los mundos, al hablar del perenne nacer y perecer del universo: dada la infinitud del tiempo, nada puede ocurrir que no haya sido alguna vez y que no pueda acontecer en lo porvenir.[23] En este pensamiento también se encuentra Epicuro, de nuevo, con los estoicos, quienes negaban, ciertamente la coexistencia de una pluralidad de universos, pero no una sucesión de ellos en el tiempo. Además, se veían compelidos a hacer la afirmación de que estos universos son idénticos hasta en la estructura de las cosas y de los fenómenos singulares. El mundo nace de un divino fuego originario y retorna a él siempre, una vez transcurrido determinado período de tiempo: si entonces inicia la fuerza cósmica del precedente, se desenvuelve esta *physis*, eternamente idéntica a sí misma, siempre del mismo modo, de acuerdo con su interna necesidad y su esencia racional. El retorno de todas las cosas *(paliggenesía* o *apokatastasis)* aparece, según esto, como la consecuencia necesaria de los dos conceptos estoicos de relación: *lógos* y *heimarménee*.

5. La filosofía teorética de estas dos escuelas, las más importantes de la época, sólo coinciden en su riguroso materialismo, y han subrayado esta postura de modo expreso en oposición a Platón y Aristóteles. Ambas afirman que lo real *(ta onta)* no puede ser sino corpóreo, ya que sólo se manifiesta activa y pasivamente *(poien kai pasjein)*; sólo lo pensado *(to lektón)*, el mero contenido de la conciencia, que distinguen de las funciones representativas del alma, es para los estoicos *asoomatón*, y los epicúreos, fuera del espacio vacío, nada suponen que no sea material. A la inversa, combaten la convicción platónica de que las propiedades de los cuerpos sean en sí *(kath'heautó)* algo incorpóreo,[24] y los estoicos van más lejos: declaran que las propiedades, fuerzas y relaciones de las cosas, que de modo cambiante se manifiestan en éstas, no son sino "cuerpos";[25] y echando mano

[22] Así, pues, en cierto sentido, puede decirse —desde el punto de vista de la crítica actual— que la diferencia entre Demócrito y Epicuro sólo es relativa. Para el primero es un hecho inexplicado la dirección inicial de los átomos; para el segundo, la desviación arbitraria de la caída vertical de todos los átomos, originada en cierto momento; hay, empero, una esencial diferencia: el hecho originario es en algo dado intemporalmente; en Epicuro, a la inversa, un acto temporal e irrepetible de arbitrariedad, que se pone en paralelo con la determinación incausada de la voluntad humana.

[23] PLUTARCO en *Euseb. Dox.* D. 581. 19. Us. fr. 266.

[24] DIÓGENES LAERCIO, X, 67.

[25] PLUTARCO, *C. Not.* 50, 1085.

de una idea que recuerda[26] el ir y venir de las homeomerías de Anaxágoras, explican la existencia y cambios de las propiedades de las cosas a modo de una mezcla de unos cuerpos con otros, de donde sacan la idea de una mezcla universal y de una compenetración recíproca de todos los cuerpos *(krasis di'hollon)*.

En el desarrollo de la teoría materialista aportan muy poco nuevo los epicúreos; en cambio, la filosofía natural de los estoicos, muchas e inéditas intuiciones, que no sólo por sí mismas son interesantes, sino que prefiguran rasgos esenciales de la cosmología de las siguientes centurias.

Desde luego surgen de nuevo en esta doctrina los dos opuestos que hubieron de ser anulados (o identificados) en el concepto unitario de la naturaleza. En la esencia divina se admite una parte activa y una pasiva —fuerza y materia—. Como fuerza, la divinidad es fuego o aliento vital, *pneuma*;[27] como materia, se transforma de vapor húmedo (aire), en parte en agua, en parte en tierra. Según esto, el fuego es el alma, y lo "húmedo" el cuerpo del Dios cósmico; pero ambos forman una esencia unitaria, idéntica a sí misma. De este modo vienen a enlazarse los estoicos, con esta doctrina del cambio de las materias, a Heráclito, y, en parte, a aquella temprana filosofía natural influída por él (Pseudo-Hippocr., *peri diaitees;* compárese Parte I, cap. II, nota 26); en la caracterización de los cuatro elementos, su doctrina de la estructura del mundo y del sistema armonioso de sus movimientos sigue, fundamentalmente, a Aristóteles; pero lo más importante de su física es, sin duda, la doctrina del *pneuma*.

Dios, como razón creadora *(lógos spermatikós)*, es dicho aliento cálido, el espíritu ígneo informador que penetra y rige todas las cosas a manera de principio activo: es el universo como esencia vital, por sí misma puesta en movimiento y que se desarrolla, plena de sentido, con arreglo a las leyes. Todo esto conciben los estoicos en la idea de *pneuma*,[28] una idea extraordinariamente concentrada y llena de alusiones, en la que aparecen mezcladas entre sí las representaciones de Heráclito *(lógos)*, Anaxágoras *(nous)*, Diógenes de Apolonia *(aeer)*, Demócrito (átomos ígneos) y no menos las de la filosofía natural y fisiología peripatéticas.[29]

6. Del modo más influyente aparece en los estoicos la idea de la analogía entre macrocosmos y microcosmos, universo y hombre, un pensamiento tomado de Aristóteles o quizás del propio Heráclito y que, asimismo, tuvieron los llamados jóvenes fisiólogos. Incluso el alma individual, la fuerza vital del cuerpo que rige y mantiene unida la carne, es aliento ígneo, *pneuma;* pero también las energías locales que obran en los diversos miembros del cuerpo, produciendo la función armónica de éste, son espíritus vitales (**spiritus animales**). En el organismo del hombre y del animal aparece la actividad del *pneuma* en la sangre y su circulación; sin embargo, el *pneuma* mismo se separa de los elementos inferiores del alma,

[26] Una semejante materialización de la doctrina platónica de las Ideas (PLATÓN, *Fedro*, 102), que recuerda a Anaxágoras, lleva a cabo, a lo que parece, el académico Eudoxo: ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 9, 991 a 17; además, ALEJ. AFR. Schol., en Aristóteles, 573 a 12.

[27] Compárese H. SIEBECK, *Arch. f. g. Ph.*, XXVII (1914).

[28] *Stob. Ecl.* I, 374. *Dox.* D. 463, 16: *einai to ón pneuma kinoun eautó pros eautó kai exeautou ee pneuma eautó kinoun prosoo kai opisoo ktl.*

[29] Compárese la obra de SIEBECK, citada en la nota número 4 de este parágrafo.

como ocurre en la muerte —precisamente porque también es cuerpo, dice Crisipo.[30]

Con todo, el alma individual, como parte tan sólo que es del alma cósmica, está determinada por ésta en su esencia y acción; es esencialmente igual al *pneuma* divino e inseparable de él. Puntualmente por ello constituye por sí la razón universal, el *logos*, la más alta ley. (Compárese, adelante, parágrafo 14, 3). De ahí que la independencia del alma se encuentre limitada temporalmente y que su definitivo destino no sea otro que retornar, en la conflagración cósmica, al espíritu divino. Acerca de la duración de esta independencia, esto es, del lapso de tiempo de la inmortalidad personal, circularon diversas opiniones dentro de la escuela; unos hacían vivir a todas las almas hasta el momento de la conflagración cósmica, otros sólo la admitían para los sabios.

Así como el *pneuma* cósmico (cuyo sitio ponen los estoicos ora en el cielo, ya en el sol, ya en el centro del mundo) se derrama como fuerza vivificadora en todas las cosas, del mismo modo la parte directriz del alma individual *(to hegemonikón* o *ho logismós)*, portadora de las representaciones, de los juicios y de los impulsos, y que parece residir en el corazón, extiende sus ramificaciones, como "brazos de un pulpo", por el cuerpo entero. De semejantes *pneumata* particulares admiten siete los estoicos: los cinco sentidos, el lenguaje y la capacidad de procreación. De modo semejante como impera la unidad de la esencia divina en el universo, así vive la personalidad individual en el cuerpo.

Es por demás característico que los epicúreos adapten a sus doctrinas este aparato externo de representaciones psicológicas. También para ellos es el alma —que, según Demócrito, consiste en sutiles átomos— un aliento etéreo, ígneo (incluso emplean el término p n e u m a), sólo que ellos ven en ella algo que desde afuera afluye al cuerpo, para fijarse y ligarse mecánicamente a él. También distinguen entre parte racional e irracional del alma, sin poder atribuir, claro está, a la primera aquella dignidad metafísica que tiene en la teoría estoica. En su conjunto, también su doctrina es aquí pobre y no independiente.

7. La metafísica y la física de los e s t o i c o s constituyen, como se desprende claramente de sus supuestos panteístas, asimismo, una t e o l o g í a, un sistema de r e l i g i ó n n a t u r a l, científicamente fundado. Incluso encuentra en la propia escuela exposiciones poéticas, como el Himno de Cleantes. En cambio, el e p i c u r e í s m o e s a n t i r r e l i g i o s o en toda su esencia. Representa por completo el punto de vista del iluminismo: que la ciencia supere a la religión; que la tarea y la victoria de la sabiduría aparten al hombre de las aberraciones de la superstición, originadas por el miedo y la ignorancia. El poeta de la escuela describe[31] con rasgos grotescos la desdicha que trae consigo la religión a los hombres y canta la gloria del triunfo sobre ella, logrado por el conocimiento científico; y tanto más extraño es que la doctrina epicúrea sucumba a una mitología propia e inofensiva de peligros, como ella suponía. Siguiendo ideas apuntadas por Demócrito, enseñaba que la creencia en los dioses, generalmente difundida, tiene cierto fondo de verdad;[32] pero advierte que esta opinión admisible se deforma por falsas hipótesis. Busca estas últimas en los mitos que inventan

[30] NEMESIUS, *De Nat. Hom.*, p. 34.
[31] LUCRECIO, *De Rer. Nat.* I, 62 ss.
[32] DIÓGENES LAERCIO, X, 123, Us. fr., pp. 59 ss.

la participación de los dioses en la vida humana y su intervención en el curso de las cosas: incluso la fe en la Providencia de los estoicos aparece a ellos, en este sentido, una refinada aberración. Epicuro ve —según la doctrina de los ídolos (parágrafo 10, 4)—[33] en los dioses gigantescas figuras humanas que en los espacios intermedios de los mundos (mundos intermedios), incólumes a los cambios del acontecer e indiferentes al destino de los seres inferiores llevan una vida de beata contemplación y de comunidad espiritual; así, esta doctrina, en el fondo, sólo es el intento del epicureísmo de mitologizar su ideal de vida del autoplacer estético.

8. De modo muy diferente se acoplan las representaciones de la religión popular a la metafísica e s t o i c a. Mientras hasta entonces en el desarrollo del pensamiento griego la teología filosófica se había mantenido a distancia cada vez mayor de la mitología doméstica, nos encontramos ahora el ensayo de poner en armonía r e l i g i ó n n a t u r a l y r e l i g i ó n p o s i t i v a. Si para ello cedían a su interna necesidad de reconocer la justificación en la especie humana de representaciones generalmente difundidas (compárese parágrafo 17, 4), su teoría del *pneuma* no sólo ofrecía a ellos admirables recursos, sino motivos determinantes. Pues la contemplación del universo debió enseñarles que la divinal fuerza cósmica ha dado, sin género de duda, mucho más poder y energía vital a ciertos hechos naturales que al espíritu humano: y así aparecen al lado de una divinidad imperecedera y eterna, que las más de las veces identifican con Zeus, un gran número de "d i o s e s c r e a d o s". Entre éstos cuentan los estoicos, como ya Platón y Aristóteles lo habían hecho, ante todo a las estrellas, en las que ven y veneran también creaciones puras del fuego originario al par que inteligencias superiores; además, las personificaciones de otras fuerzas naturales, por medio de las que se manifiesta la acción benéfica de la providencia hacia el hombre. Ya puede comprenderse por qué estaba a la orden del día en la escuela estoica una rica mitología, que, con ideas de la sofística (compárese parágrafo 7, 3) y echando mano de toda suerte de alegorías, trató de incorporar al sistema metafísico las creaciones populares de la religión. A esto hay que agregar que se aprovechó con beneplácito la teoría de Euhémero, que no sólo hacía comprensible y justificaba la deificación de hombres célebres, sino que también veía en los demonios espíritus protectores de ciertos hombres. En fin, se mezcló en esta maraña de sincretismo teológico, aquella idea metafísica con la que intentó establecer una jerarquía de los seres mitológicos la antigua y pitagorizante Academia (principalmente Jenócrates; compárese parágrafo 11, 5). En la Stoa media (ecléctica) acaban por enlazarse todas estas tendencias teológicas, gracias a Posidonio sobre todo.

Así se pobló el mundo estoico de una muchedumbre de dioses inferiores: pero todos ellos aparecieron, al fin de cuentas, sólo como emanaciones de aquella excelsa energía cósmica, a modo de fuerzas subordinadas que produce el *pneuma* universal, a modo de espíritus que rigen el acaecer cósmico. Son para la fe estoica los órganos intermedios que en su esfera propia de acción representan la energía vital y providencial de la razón universal, y a ella acude la piedad de los estoicos en las formas rituales de la religión positiva. De este modo, el p o l i t e í s m o de la religión popular se restituía filosóficamente, y venía a formar parte integrante del panteísmo metafísico.

En relación con esto se halla en los estoicos la fundamentación teorética de la m á n t i c a, que cultivaban con gran interés —fuera de pocos y fríos pensadores, como Panecio. La estructura unitaria del acontecer cósmi-

co, regida permanentemente por la Providencia, se manifiesta, entre otros hechos, en que diferentes cosas y procesos sin ninguna relación causal directa, se pueden interpretar por ocultas y finas relaciones y, por tanto, valer como signos de mutua referencia: el alma humana es capaz de entender esto, gracias a su afinidad con el pneuma omnipotente; mas para interpretar tales revelaciones místicas entra en juego la ciencia y el arte de la mántica, que ha de fundarse en la experiencia. Sobre esta base mantiene el estoicismo con energía el intento de justificar filosóficamente el arte profético y adivinatorio del mundo antiguo. También aquí Posidonio fue el maestro.

16. Libertad de la voluntad y perfección cósmica

La aguda y expresa antítesis entre la concepción mecanicista y la teleología del mundo, pero sobre todo la diversidad de formas conceptuales en las que se había ido desarrollando aquella idea común (con ciertas limitaciones) de la legalidad universal de la naturaleza, —trajo consigo, en vínculo estrecho con las hipótesis y postulados morales que dominaban el pensamiento de aquella época, dos nuevos problemas, por demás complicados desde un principio: el problema del libre arbitrio humano y el de la bondad y perfección del universo. Ambos problemas enraízan en las contradicciones que surgen entre las necesidades éticas y las convicciones metafísicas, que, puntualmente, debían aprovecharse para liquidar aquellas contradicciones.

1. El hogar común de estos nuevos problemas es la doctrina estoica. Por otra parte, tales problemas pueden concebirse como la necesaria consecuencia de un agudo y, en última instancia, irresoluble antagonismo de las ideas fundamentales de este sistema: su monismo metafísico y su dualismo ético. La doctrina ética de los estoicos, según la cual el hombre debe superar el mundo, domeñando sus propios impulsos gracias a la virtud, reconoce una dualidad antropológica, una radical oposición en el seno de la naturaleza humana: se opone a lo racional la sensibilidad contraria a la razón. Sin parejo antagonismo, no se entiende la ética estoica. Pero la doctrina metafísica sobre la que se funda el imperativo racional humano, habla de una realidad tan ilimitada y omnipotente de la razón cósmica, que no puede compaginarse, ni de lejos, con la realidad meramente impulsiva ora en el hombre, ora en el mundo externo. De semejante antítesis se derivan los dos problemas que, desde entonces, han sido objeto permanente de la especulación humana, si bien todos los puntos de vista esenciales que vienen al caso fueron ya explorados, clara u oscuramente, en aquel tiempo.

2. Los supuestos conceptuales del problema de la libertad se encuentran ya en las reflexiones éticas acerca del libre arbitrio para cometer la injusticia, iniciadas por Sócrates y llevadas por Aristóteles, en brillante análisis,[1] a una preliminar solución. Los motivos de tales pensamientos son, por entero, de índole moral, y la esfera en que se mueven, exclusivamente psicológica. Se trata, en lo esencial, del problema de la libertad de opción: la convicción de que existe la libertad, arraiga en un sentimiento inmediato, y se asocia, sin más, a la conciencia humana de la propia responsabilidad. Sólo la concepción intelectualista de Sócrates, que

1 *Etica a Nicómaco,* III, 1-8.

hace depender la voluntad, de modo absoluto, del conocimiento, ofrece la única dificultad para admitir su existencia. De allí se deriva, precisamente, el doble sentido del concepto de la libertad o, como aquí aún se llama, de la "espontaneidad" *(ekoúsion)*, que, desde entonces, la reflexión filosófica sobre estos problemas ha venido complicando en reiteradas y nuevas versiones. Según Sócrates, toda acción moralmente equivocada proviene de un falso conocimiento de las cosas, empañado por un apetito: quien así obra, no sabe lo que hace y, en este sentido, no obra con libertad.[2] Esto es, sólo el sabio es libre; el malo, no.[3] En pareja acepción, la libertad es un concepto ético de valor; supone, tocante a la explicación causal del fenómeno psíquico, tanto para las acciones libres como para las no libres, idéntica dependencia de la representación; allí la justa, aquí la equivocada. De esta noción ética de libertad hay que distinguir con rigor el concepto psicológico de ella, a saber, el concepto de la libertad de opción: la mera capacidad de la voluntad de decidirse por sí misma entre diversos motivos. Es problemático que Sócrates haya diferenciado claramente ambos conceptos.[4] Platón, en cambio, advirtió tan esencial diferencia, sin género de duda: afirmaba expresamente, invocando la idea de responsabilidad, la libre determinación del hombre,[5] y se mantuvo firmemente en el punto de vista socrático, de que el malo procede sin libertad, esto es, que moralmente no es libre; incluso pone en relación directamente ambas acepciones, cuando explicita[6] que por propia culpa (por tanto, con libertad psicológica) puede caer el hombre en un estado de esclavitud moral.

Con más claridad e independencia aparece el concepto psicológico de la libertad en Aristóteles, ya a mayor distancia del intelectualismo socrático. Parte de la idea de que sólo las acciones "arbitrarias" pueden calificarse éticamente; explica esta arbitrariedad por los influjos nocivos que experimenta ora por coacción externa *(bía)*, o, en su caso, interna (psicológica), ora por desconocimiento de las situaciones de hecho: sólo es libre plenamente aquella acción que nace dentro de la personalidad misma con pleno conocimiento de las situaciones.[7] Toda la investigación, pues, se mantiene[8] en el punto de vista de la responsabilidad; y así se comprende que el concepto encontrado del libre arbitrio lleve a la idea de la capacidad de responsabilidad. El concepto contiene ya las notas de la externa libertad de obrar y del riguroso conocimiento de las situaciones de hecho. Empero, debe aún limitarse más: pues entre las acciones arbitrarias susceptibles de responsabilidad, sólo hay que contar aquellas que se originan de una libre elección *(proaíresis)*.[9] Sólo, pues, la libertad de opción, que toma en cuenta los fines y medios del acto, es el supuesto incondicionado de la responsabilidad moral.

2 Jenofonte, *Memorables,* III, 9, 4; *Kyrop.* III, 1, 38.
3 Compárese Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* III, 7. 113 b 14.
4 Según una noticia de la *Magna Moral* peripatética, Sócrates ha dicho expresamente: "no depende de nosotros ser buenos o malos". De acuerdo con semejante pensamiento, hubiera negado, pues, frente a la libertad ética, la libertad psicológica.
5 Platón, *República,* X. 617 ss.
6 Platón, *Fedro,* 81 b.
7 *Etica a Nicómaco,* III, 3, 1111 a 23; *ous hee arjée en outoo eidoti ta kath' hekasta en ois hee praxis.*
8 Como claramente lo pone de relieve la alusión al derecho penal en la Introducción *(id.,* 1109 b 34).
9 *Ibid.,* 4, 1112 a 1.

Aristóteles no emprende un análisis minucioso de la psicología de la motivación y de las causas determinantes de la decisión volitiva: sólo subraya que la personalidad constituye la razón suficiente de las acciones que le son imputables;[10] su propia escuela se mantiene enérgicamente en esta idea de la libertad; ante todo Teofrasto, que ha escrito una obra acerca del libre albedrío.

3. También los estoicos, desde luego, pisan este terreno en temas morales.[11] Puntualmente, el enérgico sentimiento de responsabilidad, tan característico de su moral, exigía de ellos el reconocimiento de esta libre decisión del individuo y han tratado de mantenerla en su filosofía, a toda costa.

La situación, empero, era tanto más grave, ya que su metafísica, con su doctrina del destino y de la providencia, los impulsaba más allá de la libertad individual. Semejante teoría hace depender al hombre, como cualquier otro ser, en su externa e interna naturaleza y en su acción y pasión, de la fuerza cósmica omnivivificante: la personalidad deja de ser la última causa *(arjée)* de sus acciones, pues éstas aparecen, como todo acontecer, a modo de efectos necesarios e ineludibles de la naturaleza divina. De hecho la Stoa no da un paso atrás ante tan extrema consecuencia del determinismo; al contrario, acumula Crisipo prueba sobre prueba para justificarlo. Lo funda echando mano del principio de razón suficiente (compárese parágrafo 15, 2). Hace ver que sólo bajo la admisión de este principio es posible formular juicios exactos sobre el futuro, ya que el criterio de la verdad o falsedad de ellos depende que su objeto de conocimiento aparezca predeterminado de modo seguro;[12] y acaba por darle un nuevo sentido a la argumentación: puesto que sólo puede ser conocido lo necesario y no lo incierto, la sabiduría innata de los dioses funda la hipótesis del determinismo; incluso no desdeña, como prueba adecuada para justificar sus pensamientos, el cumplimiento de ciertas predicciones.

En esta doctrina, rigurosamente consecuente con el punto de vista de la doctrina estoica del *lógos,* vieron sus enemigos, sin duda alguna, una radical negación de la libertad de la voluntad; y de las objeciones lanzadas al sistema, fue ésta, ciertamente, la más común y decisiva. Entre los numerosos ataques de que era objeto la escuela, el más notorio es el de la llamada **ignava ratio** *(argos lógos):* de la convicción de la ineludible necesidad de los acontecimientos futuros, se saca la fatal consecuencia de que el hombre debe esperar pasivamente; un ataque, del cual el propio Crisipo sólo pudo sustraerse con meros circunloquios.[13]

Contra eso, los estoicos se esfuerzan por mostrar que, no obstante este determinismo y, precisamente gracias a él, los hombres son causa de sus acciones en la medida en que pueden hacerse responsables de ellas. Partiendo de una distinción[14] entre causas esenciales y causas accidentales (que recuerda por entero la *aition* y *xynaition* platónicas), hace ver Crisipo, que toda decisión de la voluntad es el resultado necesario de una acción conjunta del hombre con su medio, pero que en tal situación permanente las circunstancias externas constituyen sólo las causas accidentales; el asentimiento que proviene de la personalidad, en cambio, la causa esencial; y no hay que olvidar que la responsabilidad sólo afecta a ésta. Aunque el *heegemonikón* del hombre, la parte autónoma de su ser, se encuentra determinada por el *pneuma* universal, adquiere en cada individuo una contextura independiente y diversa de la de los demás, que tiene el valor de una propia *arjée.*[15] Sobre todo, subrayan los estoicos que la imputación, como juicio sobre la calidad moral de las acciones y caracteres, es por completo independiente del problema de si las personas o acciones hubieran podido ser, en el acontecer cósmico,[16] diferentes o no de como son.

10 *Ibid.,* 5, 1112 b 31: *eoike dée... ánthropos einai arjée toon praxeoon.*

11 H. v. Arnim, *La doctrina estoica del Fatum y la libertad de la voluntad* (Jahresber., der philos. Gesellschaft in Wien), 1905.

12 Cicerón, *De fato,* 10, 20. Cuando se trata de juicios disyuntivos, rechaza Epicuro el valor de la disyunción: Cicerón, *De Nat. Deor.,* I, 25, 70.

13 Cicerón, *De Fato,* 12, 28 ss.

14 *Ibid.,* 16, 36 ss.

4. El problema del libre albedrío, ya de suyo complejo ética y psicológicamente, aún experimentó de esta suerte una complicación metafísica y (en el sentido de los estoicos) teológica. Y el resultado fue éste: los enemigos indeterministas de la Stoa acabaron por dar un agudo giro al concepto de la libertad, que veían amenazado por la doctrina estoica. La hipótesis de un nexo causal inexcepcional, al que deben subordinarse todas las funciones volitivas, parecía excluir la posibilidad de cualquier decisión libre: pero esta facultad de opción, valía desde Aristóteles en todas las escuelas filosóficas como supuesto imprescindible de la responsabilidad moral. Por tanto, creyó defender la parte contraria —y esto dio a la polémica una peculiar violencia— un bien moral, cuando rebatía la doctrina estoica del destino y, con ello, el principio de la necesidad incondicionada de la naturaleza, sustentado por Demócrito. Y si Crisipo se ampara para defender el determinismo en el propio principio de la razón suficiente, no osa Carnéades, para quien el libre albedrío no tenía el valor de un hecho indiscutible, poner en tela de duda la validez inexcepcional de este postulado lógico.[17]

Aún más lejos va Epicuro. Advierte tan inseparable vínculo entre el determinismo estoico y la autodeterminación del sabio —como se sabe, rasgo característico del ideal ético—, que prefiere someterse a las falsas representaciones de la religión, antes que a la esclavitud del alma.[18] Por eso niega, asimismo, la validez universal del principio de causalidad y subsume el libre albedrío, conjuntamente con el azar, bajo el concepto de acontecer incausado. De este modo restablece, en contra del determinismo estoico, el concepto metafísico de libertad, gracias al cual Epicuro pone en paralelo la incausada función volitiva del hombre con la desviación incausada de los átomos en su caída vertical (compárese parágrafo 15, 4). La libertad del indeterminismo acaba por significar la decisión entre diversas posibilidades, no determinada por causa alguna. Con ello creyó Epicuro haber salvado el concepto de responsabilidad moral.

Parejo concepto metafísico de libre albedrío como hecho incausado no es excepcional en el pensamiento científico de la antigüedad. Sólo la Stoa admite en todas sus consecuencias el principio de la causalidad; incluso Aristóteles (compárese parágrafo 13, 3) no había reconocido el valor de la determinación conceptual general en lo particular por excelencia, se

15 Alejandro Afrodisio, *De fato,* p. 112.

16 Alejandro Afrodisio, *De fato,* p. 106.

17 Cicerón, *De fato,* 5, 9; 11, 23; 14, 31.

18 Diógenes Laercio, X, 133 s. Us. fr. p. 65

había limitado al *epi to poly;* renunciaba a semejante conceptuación de lo particular, al admitir lo fortuito y contingente en la naturaleza, esto es, lo incausado y anómico. En este respecto hay que ver en los estoicos los únicos precursores de la moderna ciencia natural.

5. Con dificultades no menos grandes tropieza el estoicismo al desarrollar las ideas fundamentales de su teología. El sistema panteísta, que considera al universo entero como producto viviente de una razón divina que procede con arreglo a fines, y en ella encuentra su único principio de explicación, hubo de reconocer también la finalidad, bondad y perfección de este universo, pero, a la inversa, se empeñan los estoicos en probar la existencia de los dioses y la providencia echando mano de la finalidad, belleza y perfección del mundo, esto es, de la llamada prueba físico-teológica.[19]

Los ataques dirigidos en la antigüedad a esta suerte de pensamientos, hieren menos la justeza del procedimiento deductivo (aunque también aquí Carnéades dirige sus dardos), que el contenido de las premisas: se veía en la muchedumbre manifiesta de incontables deficiencias e inconveniencias, infortunios y perjuicios morales en el mundo, el contra-argumento para refutar la hipótesis de una providencia y causa cósmica racional, que obra conforme a fines. Desde luego, y con exuberante energía, ocurre esto en Epicuro, quien pregunta si en verdad quiere Dios suprimir el mal en el mundo, pero es incapaz de hacerlo, o puede suprimirlo, pero no quiere; o ninguna de las dos cosas.[20] Remite, asimismo, a la injusticia humana que hace dichosos a los malvados y desgraciados a los buenos.[21]

Carnéades lleva enérgica y acuciosamente al campo de la disputa estas objeciones.[22] Añade a la prueba de la maldad e injusticia del curso cósmico un reproche, con seguridad, muy sensible para los estoicos.[23] ¿De dónde proviene lo exento de la razón y contrario a la razón en un mundo creado por la razón? ¿De dónde el pecado y la estulticia, el más grande de los males, en un mundo vivificado por un espíritu divino? Y si los estoicos, como de hecho ocurría, a pesar de su determinismo,[24] hacían responsable de tales cosas a la voluntad libre, se presentaba entonces otra interrogante. ¿Por qué la razón cósmica, todo poderosa, ha dado al hombre una libertad, que tan mal emplea, y a qué se debe que permita semejante abuso?

6. Frente a tales problemas, quedaban los estoicos, con su monismo metafísico, en situación más precaria que, por ejemplo, Platón y Aristóteles, quienes hubieran podido retrotraer lo inadecuado y malo a la resistencia del "no ser" o a la materia. Sin embargo, los estoicos se han esforzado denodadamente por superar todas estas aporías y han promovido, no sin perspicaz esmero, la mayor parte de los argumentos en los cuales habrá de moverse más tarde la teodicea.

En contra de tales objeciones, puede hacerse causa común con la teleología de la perfección del universo, negando que ciertos hechos se apartan del ritmo finalista del cosmos (hechos disteleológicos), o justificándolos como

19 CICERÓN, *De nat. Deor.*, II, 5, 13 ss.
20 LACTANCIO, *De Ira Dei*, 13, 19. Us. fr. 374.
21 *Id. Inst. div.* III, 17, 8. Us. p. 370.
22 CICERÓN, *Académica*, II, 38, 120. *De nat. Deor.* III, 32, 80 ss.
23 CICERÓN, *De nat. Deor.*, III, 25-31.
24 CLEANTES (Himno de), 17.

medios imprescindibles, a manera de efectos accidentales en la total armonía del conjunto. La Stoa ha emprendido ambos caminos.

Partiendo de sus teorías éticas y psicológicas hacía ver que lo que generalmente se llama un mal físico, de ningún modo lo es en sí: es el asentimiento del hombre quien convierte los hechos en infortunios; si, por tanto, se producen enfermedades y cosas parecidas por la necesidad del curso natural de los hechos, todo esto es culpa del hombre, la culpa de hacer males de ellos: como, a menudo, el uso equivocado que el hombre torpe hace de las cosas, las convierte en algo nocivo,[25] siendo ellas en sí indiferentes o provechosas. Del mismo modo se refuta la objeción de que existe la injusticia en el mundo: en verdad, para los buenos y sabios, los males físicos no son propiamente males; por otra parte, el perverso sólo disfruta de una aparente satisfacción de los sentidos que en rigor no lo hace feliz, pues padece en el fondo una enfermedad moral que se agrava y afirma cada vez más.[26]

Desde otro punto de vista también puede justificarse la existencia de los males físicos: se ve en ellos, como, por ejemplo, trata de mostrarlo Crisipo acerca de las enfermedades,[27] las imprescindibles consecuencias de hechos de la naturaleza, provistos de sentido, que no malogran, por demás, su objetivo: poseen la interna significación moral de servir ya como castigos reparadores que impone la Providencia,[28] ya como adecuados estímulos para ejercitar las fuerzas morales.[29]

Si de este modo se justificaban los males externos, invocando principalmente su finalidad moral, tanto más urgente era para los estoicos, aunque igualmente difícil, hacer comprensible la maldad moral, el pecado. Aquí no era posible el subterfugio negativo, pues el hecho indudable de la maldad en la mayor parte de los hombres era el objeto preferido de las declamaciones de la prédica moral estoica. Aquí residía, por tanto, el problema nuclear de toda la teodicea: mostrar cómo en el mundo, que es el producto de una razón divina, puede existir lo contrario a la razón en los impulsos, intenciones y actos de seres dotados de razón. Para salvar el conflicto, recurren a giros conceptuales de extraordinaria generalidad: hacen ver cómo la perfección del universo no sólo abarca las partes que lo constituyen, sino también distingue éstas;[30] de este modo demostraban que Dios, por necesidad, ha debido permitir la imperfección y maldad de los hombres. Pero especialmente acentuaron que, gracias a su conflicto con lo malo, la bondad puede realizarse: si no hubiese pecado e ignorancia, no habría virtud ni sabiduría.[31] Viendo en el vicio un medio para que resalte la bondad, acabaron por pensar los estoicos que la Providencia puede convertir lo malo en bueno[32] y que en la maldad sólo tiene un medio, aparentemente invencible, para la realización de sus más altos fines.[33]

25 SÉNECA, *Qu. nat.* V, 18, 4.
26 SÉNECA, *Ep.* 87, 11 s.
27 Gell, N. A. VII, 1, 7 ss.
28 PLUTARCO, *Stoic. Rep.* 35, 1.
29 MARCO AURELIO, VIII, 35.
30 PLUTARCO, *Stoic. Rep.* 44, 6.
31 *Ibid.* 36, 1.
32 *Ibid.* 35, 3.
33 CLEANTES (Himno de), 18 s.

17. Los criterios de la verdad

Por demás insignificante es el rendimiento filosófico de la época posterior a Aristóteles, en el dominio de la lógica. Una creación tan grandiosa como la *Analítica* del Estagirita, que de manera tan ejemplar llegó a tener omnicomprensiva conciencia de los principios de la ciencia griega, debió señorear, naturalmente, el pensamiento lógico por largo tiempo, y de hecho ha logrado esto hasta las postrimerías de la Edad Media y aún después de ella. Los fundamentos del sistema fueron fijados de un modo tan firme, que, al principio, se mantuvieron inalterables; sólo quedaba a la escuela la elaboración de ciertos pormenores, en cuyo desarrollo se abrió paso, ya en aquel entonces, un acicalado **epigomentum.**

1. Ya los peripatéticos se habían esforzado por completar sistemáticamente la *Analítica* aristotélica, mediante minucioso desarrollo, en parte nuevo fundamento, inéditas clasificaciones y más didáctica formulación. En este respecto llevan a cabo Eudemo y Teofrasto investigaciones acerca del juicio hipotético y del disyuntivo, así como de la ampliación de la silogística, pues al ocupar juicios hipotéticos y disyuntivos el lugar de premisas, surgen nuevas formas de silogismos. Los estoicos llevan más adelante estas tentativas: oponen las nuevas formas del juicio *(axiooma)*, como compuestas, a simples [1] (categóricas); desarrollan hasta en sus pormenores las formas deductivas de ahí obtenidas; subrayan especialmente también la cualidad [2] de los juicios, y derivan los principios lógicos de diversos modos; pero, en general, revisten a los cánones lógicos de un seco esquematismo y de un formalismo verdaderamente escolapio, que más y más se va apartando del contenido fundamental de la *Analítica* de Aristóteles, hasta convertirse en un depósito de fórmulas hueras. Las infructuosas sutilezas de la escuela pronto se disolvieron en sofismas retóricos, que aprisionaban, sin perspectivas de salvación, el sentido positivo de los problemas, en los dilemas de las fórmulas.

En esta adaptación escolapia toma la ciencia de la lógica, creada por Aristóteles, aquel carácter puramente formal, que ha venido conservando hasta Kant. Cuanto mayor era la pedantería en la elaboración de los pormenores, tanto más fácilmente se suplantaba la autoconciencia del pensamiento viviente, que Aristóteles había buscado, por una muchedumbre de reglas encaminadas a catalogar y probar la legitimidad formal de los pensamientos, pero incapaces de dar cuenta de la energía creadora de la actividad científica. Las reflexiones de la prueba y de la refutación subrayadas por los sofistas e incluso por Aristóteles, cobran ahora una importancia decisiva. En rigor no ha formulado la antigüedad una teoría de la investigación. Pues las débiles sugestiones que se encuentran en las rebuscas de un joven epicúreo,[3] de Filodemo,[4] acerca de la inducción y de las inferencias

1 Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 93.

2 Diógenes Laercio, VII, 65.

3 Epicuro mismo, y en conjunto su escuela, tampoco se interesa fundamentalmente por la lógica formal: podría verse en ello gusto y comprensión, pero era, en verdad, sólo la indiferencia por todo lo que no proporcionara directamente utilidad práctica.

4 Compárese el escrito (encontrado en Herculano): *peri seemeoioon kai seekeiooseoon;* compárese también Th. Gomperz, *Herkulanensische Studien* (Estudios herculanienses), cuaderno 1 (Leipzig, 1865). R. Phillippson (Berlín, 1881).

por analogía, no constituyen un rendimiento digno de mención, aisladamente consideradas.

2. Algo más positivo hay que esperar de la teoría de las categorías, de cuya postformación se jactan en extremo los estoicos; lo que en rigor es exacto; sin embargo, es poco fecunda en su forma, cuando se indica que la categoría suprema, de la que todas las otras sólo son determinaciones particulares, la constituye la categoría de algo en general *(tí)*: las dos determinaciones inmediatas de esta categoría son lo real *(to ón)*,[5] que se identifica con lo corporal, y lo pensado *(to lektón)*; ambas categorías se oponen entre sí y dan lugar a interesantes problemas. (Compárese más adelante). Asimismo, la mera enumeración aristotélica de las categorías se reemplaza por una rigurosa coordinación de ellas, derivándolas sistemática y serialmente: cada categoría se determina más minuciosamente, al describir las que le siguen en jerarquía. El ser, como sustrato permanente de toda relación posible, es la sustancia *(hypokeímenon)*: ésta es la portadora de todas las propiedades *(poión)* permanentes, y sólo en este sentido se encuentra en los cambiantes estados *(to poos echon)* y en relación con otras sustancias *(to prós ti poos échon)*.[6]

La teoría de las categorías se convierte en una ontología, esto es, una teoría metafísica en torno de las formas más generales de la realidad. Semejante ontología adquiere en los estoicos, dada la tendencia general de su filosofía (compárese parágrafo 15, 5), un carácter plenamente materialista. A título de sustancia es el ser la materia *(hyle)* exenta en sí de propiedades; las propiedades y fuerzas *(poioteetes-dynameis)* que residen en ella son también, en general y en particular, materias (corrientes etéreas) adheridas a ella *(krasi di holoon)*. Según esto, la sustancia y los atributos, se consideran tanto desde el punto de vista del concepto general, como desde el punto de vista de la cosa singular. En este último respecto, se subraya que cada una de las cosas singulares se diferencia de las otras, esencial y conceptualmente.

Junto a las categorías del ser, ponen los estoicos las normas conceptuales que expresan la relación del pensar con el ser; en ellas se subraya decisivamente la separación de lo subjetivo y lo objetivo, que cada vez se acentuaba más en el desarrollo del pensamiento griego. Siendo corporales, para los estoicos, todos los objetos a que se refiere el pensamiento (la actividad pensante [7] no menos que el lenguaje), se vieron compelidos a reconocer que el contenido de la representación como tal *(to lektón)*, es de naturaleza incorpórea. Pero al distinguir tan enérgicamente el ser, del contenido de la conciencia, promovieron un problema capital de la teoría del conocimiento: ¿cómo hay que pensar la relación y correspondencia entre sujeto y objeto?

5 Que también los peripatéticos se han ocupado de esta categoría, lo pone al desnudo la definición dada por Estratón: *to ón esti tees diamonees aition* (Proclo, en *Tim.* 242 e).

6 En la contraposición de las dos primeras y de las dos últimas categorías sale a la luz la relación lingüística entre sustantivo y verbo *(ptoosis y kateegóreema* en la terminología estoica).

7 Los estoicos dan mucha importancia a la oposición que priva entre pensamiento y lenguaje: la interna racionalidad *(lógos endiáthetos)* y su expresión oral *(lógos prophorikós)*: de ahí también que sustente la hipótesis (parágrafo 15, 6) de que la capacidad idiomática es una parte del alma; de ahí sus minuciosas reflexiones sobre la retórica (y la gramática) junto a las de la lógica.

3. El vigoroso desarrollo que experimenta entretanto el escepticismo, viene a fortalecer este problema; sobre todo, por la enérgica actitud que asume frente a los sistemas dogmáticos.

Sea por obra de Pirrón o de Timón, lo cierto es que hacia aquella época se constituyeron y afirmaron definitivamente los grandes sistemas escépticos; incluso todas aquellas argumentaciones, merced a las cuales la sofística había conmovido la ingenua confianza en la capacidad cognoscitiva del hombre, se sistematizan en un cuerpo concluso de doctrina, aunque el punto de vista regulativo sigue siendo el objeto moral de independizar al hombre del mundo, mediante su abstención de juzgar (compárese parágrafo 14, 2); de este modo, el escepticismo elabora minuciosamente una doctrina teorética. Pone en tela de duda la posibilidad del conocimiento en sus dos formas: como percepción al par que como pensamiento discursivo; y una vez que destruye el valor de cada uno de estos dos factores por separado, añade, sin reservas, que, precisamente por tal motivo, la colaboración de ambos factores no conduce a ningún resultado seguro.[8]

Respecto de la percepción, echan mano los escépticos del relativismo protagórico; y en los llamados diez *tropos*[9] donde Enesidemo,[10] expone la teoría escéptica en un ordenamiento muy defectuoso, acaba por difundirse extraordinariamente esta tendencia. Las percepciones no solamente varían de unas especies animales a otras (I), no sólo de unos hombres a otros (II), ya por sus hábitos (IX), ya por el desarrollo total de su vida (X); también cambian en el mismo individuo durante las diversas épocas (III), por independencia de los estados corporales (IV) y de la cambiante situación en que puede encontrarse el hombre con las cosas (V); asimismo varían, debido a los heterogéneos estados del objeto (VII). Tampoco pueden abrigar las percepciones el derecho de ser una reproducción inmediata de las cosas, ya que su origen está determinado por circunstancias pasajeras, en medios, como el aire, cuyo influjo no podemos eliminar (VI). Por ningún recurso puede el hombre conocer (VIII), según esto, las cosas en toda su pureza; no dispone de ningún medio para distinguir lo verdadero de lo falso frente a esta muchedumbre de impresiones diametralmente contradictorias. Una percepción no vale más *(ou mallón)* que otra.

Tan relativas como las percepciones son los pareceres *(doxai)* de los hombres; sobre este particular, vuelve el pirronismo sus ojos a la filosofía eleática. Muestra que a toda opinión se puede oponer, con el mismo buen fundamento, la contraria; pero este equilibrio de las razones *(isosthéneia toon lógoon)* impide volver a distinguir lo verdadero de lo falso: en tal contradicción *(antilogía)* no vale más un fundamento que otro. Según una fórmula de la sofística, tomada ahora por los escépticos, todas las opiniones se derivan por hábito y convención *(nomoi te kai éthei)*, no poseen una verdadera justificación *(physei)*.

[8] De dos embusteros juntos no hay que esperar, con razón, verdad alguna, DIÓGENES LAERCIO, IX, 114.

[9] SEXTO EMPÍRICO, *Pyrrh. Hyp.* I, 38 ss.

[10] Escritores antiguos atribuyen a Enesidemo, además de la *skepsis*, cierto contacto con la metafísica de Heráclito. El problema de si tal cosa ocurrió de hecho o se le adscribió por mera incomprensión, tiene una significación extemporánea. Pues de ser verdad el aserto, no se habría puesto de relieve sino una afinidad positiva, sobre la que ya Platón había parado mientes en el *Teeteto*, 152 e. Compárese parágrafo 8, 3, llamada 15.

Con más energía aún combate el escepticismo posterior la posibilidad del conocimiento científico, poniendo al desnudo las dificultades de la deducción silogística y del método fundado en ella por Aristóteles.[11] Parece ser Carnéades el precursor de estas cosas. Puesto que —enseñaba— toda prueba, implica la validez de sus premisas, exige otra prueba, y así en un **regressus in infinitum**, —una consecuencia que era decisiva para los escépticos, ya que no admitían como Aristóteles la evidencia inmediata *(ámeson;* compárese parágrafo 12, 4). Agripa lleva más lejos este argumento. El mismo formula la doctrina escéptica en cinco tropos,[12] por modo mucho más claro y comprensivo que Enesidemo. Parte otra vez de la relatividad de las percepciones (III) y de los pareceres (I); muestra cómo toda prueba conduce al infinito (II) *(ho eis ápeiron ekbállon)*, y cómo es injustificado partir, al probar, de premisas tomadas en sentido hipotético (IV); en fin, hace ver cómo las más de las veces en la propia ciencia es preciso admitir como fundamento de las premisas lo que puntualmente debe ser probado (V: *ho diálleelos* —el dialelo). Respecto de esto último, también recuerda que en la derivación silogística, de un juicio general a uno particular, aquél se justificaría bajo la condición inicial de que éste sea verdadero.[13]

Puesto que es inasequible al conocimiento humano la esencia de las cosas,[14] recomiendan los escépticos que se abstenga el hombre, en lo posible, de juzgar *(epojée)*. En rigor no podemos decir nada de las cosas *(aphasia)*; sólo podemos afirmar que nos aparece esto y aquéllo, y así y de este otro modo: sólo podemos dar noticia (así habían enseñado ya los cirenaicos: parágrafo 8, 3) de nuestros propios y momentáneos estados. Incluso el aserto escéptico de la imposibilidad del conocimiento (para escapar a la contradicción que trátase aquí de fundar y afirmar teoréticamente, desde un punto de vista negativo, por lo menos)[15] debe concebirse más como convicción que como conocimiento, más como abstención de juicio que como afirmación teorética.

4. Del modo más agudo puede resumirse la actitud combativa de la *skepsis* en este postulado:[16] frente a los engaños a que está expuesto el hombre en todas sus representaciones, cualquiera que sea el origen de ellas, no existe un criterio de verdad inequívoco e inconfundible. Ahora bien, puesto que las escuelas dogmáticas, partiendo de la idea socrática de que la virtud es imposible sin el saber,[17] defienden la realidad del conocimiento, tienen ante sí el problema de suministrar aquel criterio para defenderse

[11] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VIII, 316 ss.

[12] SEXTO EMPÍRICO, *Pyrrh. Hyp.* I, 164 ss.: 1. La contradicción de las opiniones. 2. La infinitud del mecanismo probatorio. 3. La relatividad de todas las percepciones. 4. La imposibilidad de otras premisas que no sean hipotéticas. 5. El círculo en el silogismo.

[13] SEXTO EMPÍRICO, *Pyrrh. Hyp.* II, 194 ss. El argumento se renueva en J. S. MILL, *Lógica,* II, 3, 2: glosado por CHR. SIGWART, *Lógica,* I, parágrafo 55, 3.

[14] La más sencilla formulación del escepticismo es aquella donde se resumen los cinco tropos de Agripa en dos: no existe nada cierto de modo inmediato, y si, por otra parte, no hay nada cierto de modo mediato, no existe nada cierto. SEXTO EMPÍRICO, *Pyrrh. Hyp.* I, 178 s.

[15] CICERÓN, *Academica,* II, 9, 28 y 34. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VIII, 463 ss.

[16] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII, 159.

[17] DIÓGENES LAERCIO, X, 146 s. K. D. Us. fr. p. 76 ss. Por otra parte, PLUTARCO, *Stoic. Rep.* 47, 12.

de las objeciones escépticas. Epicúreos y estoicos han tratado de hacer esto, efectivamente, si bien su metafísica materialista y su psicología sensualista íntimamente vinculada a aquélla, les acarrean serias y, en última instancia, insuperables dificultades.

La teoría psicogenética de ambas escuelas coincide en un punto: deriva de la percepción sensible el contenido de toda representación y conocimiento. Los epicúreos explican el origen de las representaciones sensibles, echando mano de la teoría democrítica de los ídolos (compárese parágrafo 10, 3); semejante doctrina atribuye incluso a los engaños de los sentidos, a los sueños, etc., el carácter de una realidad correlativa a la percepción; asimismo hacen comprensible las imágenes de la fantasía creadora por la combinación de los hechos que, fuera del individuo, tienen lugar entre los ídolos. También para los estoicos la percepción es un fenómeno corporal: una impresión de las cosas externas sobre el alma *(typosis)*, fácilmente explicable por la mezcla de los cuerpos. Expresan esta interpretación del conocimiento groseramente sensualista, mediante una imagen desde entonces muy repetida: originalmente el alma es como una tábula de cera, en la que el mundo externo imprime, andando el tiempo, sus signos.[18] Más fina, pero más vaga, aunque de contextura mecanicista, es la concepción de Crisipo, quien ve en la percepción un cambio cualitativo *(eteroíonsis)* del alma; en todo caso, sigue siendo para él la representación *(phantasía)* un efecto corporal de lo representado *(phantastón)*.

Ambas escuelas explican igualmente el origen de los conceptos y de las representaciones generales *(proleepseis* y en los estoicos también *koinaì ennotai)* por la permanencia de las impresiones sensibles o de sus partes, así como por el enlace de ellas. Combaten, por tanto, como ya lo hicieron los cínicos, la teoría platónico-aristotélica de las Ideas y de las Formas,[19] sobre todo, la creencia de que existe cierta actividad o energía autónoma productora de conceptos. De este modo reducen las ideas más generales y abstractas a un mecanismo de los elementos de la percepción (un mecanismo, por cierto, que apenas se han dado el trabajo de analizar). Ciertamente oponen los estoicos los conceptos de la ciencia, elaborados metódicamente, a las representaciones generales de la experiencia *(empeiría)*, originadas arbitraria y espontáneamente *(physikoos)*; sin embargo, el contenido de los primeros se genera exclusivamente de meras sensaciones. Además, una y otra escuela subrayan, en relación con semejantes disquisiciones, el influjo del lenguaje en el origen de los conceptos.

El epicureísmo, especialmente en la época posterior (Filodemo), construye una propia doctrina sobre el particular, que suele ser designada con el nombre de semiótica. Las palabras del lenguaje mediante las cuales opera el pensamiento, no son, ni de lejos, copias de los contenidos de las representaciones, sino sólo signos de ellos: por otra parte, tampoco los contenidos de la representación (de acuerdo con la teoría de la subjetividad, que Epicuro toma de Demócrito) son copias de las cosas, sino signos cualitativamente determinados en correspondencia con una realidad sólo

[18] PLUTARCO, *Plac.* IV, 11. *Dox.* D. 400; PLUT. *Comm. Not.* 47. Además, PLATÓN, *Teeteto*, 191 c.

[19] Los estoicos concebían, por tanto, las Ideas platónicas (conceptos genéricos) a modo de productos del representar humano *(ennoeemata hemetera:* compárese PLUT., *Plac.* I, 10. *Dox.* D. 309); de este modo dieron el primer estímulo para la posterior interpretación subjetiva del término "Idea": compárese parágrafo 19, 4.

cuantitativamente graduada en sí. El conocimiento humano de las cosas no va más allá de esta simbólica, ora voluntaria, ora involuntaria, y de una combinatoria de tales signos: en semejantes doctrinas se encuentran los epicúreos con los escépticos.

5. Pero siendo el contenido de las impresiones al par que la naturaleza del pensamiento, iguales en todos los hombres, es preciso que se formen doquier, bajo estas circunstancias y gracias al mecanismo psíquico, las mismas representaciones generales, ya en la esfera de lo teórico, ya en la de lo práctico. Sobre todo, han sacado esta consecuencia de los estoicos, quienes hacían hincapié, partiendo de su metafísica, en la comunidad de las funciones psíquicas, que, naturalmente, derivaban del pneuma divino. Enseñaban, por tanto, que hay que buscar la más segura verdad en aquellas representaciones que, con necesidad natural, se desarrollan normalmente en todos los hombres; incluso admitían de buen grado como punto de partida para la demostración científica estas *koinai énnoiai* o **communes notiones:** invocaban, con predilección, el **consensus gentium,** el consenso de todos los hombres, —un argumento, por cierto, cuya validez fácilmente destruían los pensadores escépticos, recurriendo a las instancias negativas de la experiencia.[20]

Cuando la literatura ecléctica posterior comienza a designar representaciones connaturales (**innatae**) a semejantes representaciones generales, no procede ya dentro del espíritu de la Stoa. Es Cicerón, principalmente, quien lleva a cabo tan importante viraje; no ve en las representaciones generales, tan sólo aquello que la naturaleza enseña normalmente a todos, sino también lo que ella o la divinidad ha plantado desde un principio, con la razón, en cada cual. No sólo relativamente a los conceptos fundamentales de la moralidad y del derecho, afirma Cicerón semejante pensamiento; también respecto de la creencia en Dios y de la inmortalidad del alma: para él, por ejemplo, el conocimiento de Dios no es otra cosa que la conciencia del hombre de su verdadero origen.[21] Con doctrina tal se tira el mejor puente entre la teoría del conocimiento platónica y la estoica. Bajo la designación estoica de las *koinai énnoiai* se va trasplantando la teoría racionalista del conocimiento hasta los inicios de la filosofía moderna. Conserva, además, un sentido psicológico, bien que accesorio, en virtud de que el conocimiento racional reside en conceptos innatos.

6. Aunque originariamente tanto estoicos como epicúreos reducen psicogenéticamente todo contenido de representación a impresiones sensoriales, sólo estos últimos sacan la obligada consecuencia de que el signo característico de la verdad en el conocimiento sólo puede ser el sentimiento subjetivo de la necesidad con que la percepción se impone a la conciencia, la irresistible convicción o evidencia *(enárgeia)* con que aparece ligada la percepción del mundo externo en la función de los sentidos. Toda percepción, como tal, es verdadera e irrebatible: existe, por así decirlo, a modo de un átomo consciente en el mundo de las representaciones, seguro de sí mismo, independiente e inconmovible por cualesquiera motivos.[22] Cuando

[20] CICERÓN, *De Nat. Deor.* I, 23, 62 ss.

[21] *Id. De Leg.* I, 8, 12: **ut is agnoscat deum, qui unde ortus sit quasi recordetur ac noscat.**

[22] Salta a la vista el paralelo de estas ideas epistemológicas con el atomismo físico y ético de los epicúreos. Compárese vol. I, *La filosofía de los griegos*.

parecen surgir diferentes percepciones contradictorias entre sí acerca de los mismos objetos, el error reside en la opinión que nos formamos de ellas, no en las percepciones mismas, que, puntualmente, por su diversidad, vienen a probar las diferentes circunstancias que las producen; la relatividad no es aquí ninguna instancia contra la exactitud de las representaciones.[23]

Sin embargo, las opiniones *(doxai)* se alejan siempre y necesariamente de esta instancia inmediata de las impresiones sensoriales: pues el conocimiento imprescindible para la acción abarca ciertos hechos que trascienden lo inmediatamente perceptible; por una parte, **verbi gratia,** las causas externas de las percepciones *(ádeelon)*; por la otra, lo que hay que esperar de allí para el futuro *(prosménon)*. Pero incluso para estas funciones ulteriores del mecanismo psíquico, los epicúreos no admiten otra garantía que la percepción misma. Pues si los conceptos *(prolepseis)* se fundan en el recuerdo de impresiones sensoriales, sólo en la evidencia de estas últimas pueden fincar su propia certeza, si bien no demostrable ni refutable por sí misma:[24] sólo en la percepción reside el criterio de verdad de las hipótesis, *hypoleepseis,* que se inventan acerca de las causas imperceptibles de las cosas y de los acontecimientos futuros, en la medida en que éstas la confirman o, por lo menos, no la contradicen. (La confirmación del hecho justifica la predicción del futuro; la no contradicción, las diversas teorías explicativas.)[25] No se puede hablar entre los epicúreos de una autónoma y convincente fuerza del pensamiento: sólo podemos saber a punto cierto si la predicción de un hecho es exacta una vez que se realiza. Con ello se rechaza, en principio, toda suerte de investigación teorética.

7. Es ostensible que los epicúreos hubieran podido considerar a su propia metafísica atomística como una hipótesis no contradicha por los hechos, pero tampoco demostrable directamente por ellos, una hipótesis de la que se sirven con el único objeto de rechazar otras hipótesis que, para ellos, son moralmente peligrosas. Entre ellos, pues, el dogmatismo es sólo problemático, y su teoría del conocimiento, en tanto se le juzga desde un punto de vista racional, está recargada de elementos escépticos: al admitir exclusivamente aquello que vale como "hecho" para la percepción, se colocan por completo en el punto de vista del positivismo.

Aun de modo más consecuente, y apartándose de las inclinaciones ético-metafísicas de Epicuro, fue desarrollándose este positivismo antiguo en las escuelas más recientes de los médicos empiristas, que siguen a los escépticos en sus convicciones acerca del conocimiento de lo imperceptible y de las teorías racionales, y a los epicúreos en su doctrina de la evidencia sensible de las percepciones. Sólo la observación *(teereesis)* da la clave al arte médico; sólo el recuerdo de observaciones realizadas conduce a la esencia de la teoría; de ahí que se rechace, por principio, toda suerte de explicación etiológica.

[23] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII, 203 ss.
[24] Así como en Epicuro el último criterio de lo espiritualmente bueno es el placer sensible, el criterio de la verdad de las conceptuaciones no puede ser otro que la evidencia también sensible.
[25] SEXTO EMPÍRICO, *op. cit.,* VII, 211. Por tanto, en Epicuro no es imprescindible, por razones de orden teorético, decidirse entre las diferentes interpretaciones de los mismos hechos de la naturaleza; para él, una interpretación vale, según la expresión escéptica, *ou mallon* que otra. Compárese arriba parágrafo 15, 3.

En estrecha relación con parejas disquisiciones, estudian los escépticos posteriores, minuciosamente, el concepto de causalidad y descubren las dificultades que éste trae consigo. Ya Enesidemo presenta una serie de aporías sobre el particular,[26] que Sexto Empírico se encarga de desarrollar de modo más amplio y profundo.[27] Desde luego, se subrayan las imperfecciones de las teorías etiológicas; reducen lo conocido a lo desconocido, que a su vez es inexplicable; se deciden, sin razón suficiente, por una posibilidad entre otras muchas; no analizan con bastante cuidado las posibles instancias negativas de la experiencia; explican, en fin, lo inasequible a la percepción por un esquema simple sacado de la percepción y aparentemente verdadero, por tanto. Además, acentúan todas las dificultades de carácter general, que impiden, partiendo de la relación causal, el obtener una representación evidente. El proceso de causación: la trasmisión de movimiento de una cosa a otra, es incomprensible aceptando la hipótesis de que la causa (como fuerza) es inmaterial o lo contrario: incluso el fenómeno de contacto *(haphée)*, aceptado como **conditio sine qua non** del hecho causal (lo que ya acontecía en Aristóteles), es por completo inexplicable. También la relación temporal de causa-efecto es extraordinariamente difícil de determinar. Pero la idea más importante de estas disquisiciones es la referencia a la relatividad de la relación causal: nada es en sí causa o efecto, cada uno de estos términos lo es en relación con el otro: *áition* y *pásjon* son conceptos relativos que no valen de modo absoluto. Con ello, se rechaza también el concepto estoico de una causa esencialmente productora, el concepto de una Divinidad creadora.

8. En una dirección diferente buscan los escépticos de la Academia un sucedáneo para la certeza del conocimiento racional, negada también por ellos. Ya que en la vida práctica el hombre no puede abstenerse de juzgar y la acción es imprescindible, y puesto que para el obrar son indispensables las representaciones, admite Arcesilao que éstas son lo suficientemente poderosas para determinar la voluntad,[28] aunque se les niegue el íntimo asentimiento; y que en la vida práctica misma basta un cierto grado de confianza *(pistis)*, gracias a lo cual pueden preferirse ciertas representaciones a otras en virtud de su probabilidad *(éulogon)*, conveniencia y racionalidad.[29]

Más pormenorizadamente desarrolla Carnéades la teoría del probabilismo,[30] en su intento de fijar los diversos grados de esta "creencia", partiendo de relaciones lógicas. El ínfimo grado de probabilidad *(pithanotees)* es el que (como una forma oscura e imperfecta de la evidencia sensible *—enárgeia)* conviene a una representación aislada, que no se encuentra en relación con otras. Un mayor grado de probabilidad conviene a las representaciones vinculadas a otras *(aperíspatos)* sin contradicción; en fin, el más alto grado de creencia se alcanza en un sistema de representaciones, unas a otras referidas, donde puede probarse su rigurosa correspondencia, experimentalmente *(perioodeuménee)*. La confianza empírica se eleva, por tanto, de las aisladas representaciones sensibles a las

[26] SEXTO EMPÍRICO, *Pyrrh. Hyp.* I, 180 ss.
[27] *Adv. Math.* IX, 195 ss. Compárese K. GOERING, *El concepto de causa en la filosofía griega,* Leipzig, 1874.
[28] PLUT., *Adv. Col.,* 26, 3.
[29] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII, 158.
[30] *Ibid.,* 166 ss.

complexiones lógicas de la investigación científica. Pero aunque la probabilidad lógica es suficiente en su última forma para la acción (como lo acepta Carnéades), no por eso posee la fuerza imprescindible para arrastrar al hombre a una convicción de absoluta seguridad.

9. Frente a semejantes ideas hacen los estoicos esfuerzos inauditos por dar un fundamento epistemológico a su metafísica, a la que adscriben un alto valor, por motivos éticos, y a pesar del sensualismo psicogenético, intentan salvar el carácter racional de la ciencia.[31] Ya su doctrina de la razón cósmica exige la validez del principio de que lo semejante conoce lo semejante, de que el *lógos* externo se reconoce mediante el lógos del hombre, mediante su razón;[32] y su antagonismo ético (o bien su dualismo) entre virtud e impulsos sensibles exige una distinción paralela entre conocimiento y representación empírica. Aunque todo el material del conocimiento proviene de las percepciones, hacen notar los estoicos que en ellas no se alberga conocimiento de ningún género, pues por sí mismas no son verdaderas ni falsas. Verdad y falsedad son más bien iniciales predicados de los juicios *(axioomata)*, en los que se afirma (o se niega) algo sobre la relación de las representaciones.[33]

Los estoicos no conciben el juicio como el proceso teorético del representar, a modo de un enlace de representaciones —y con ello asumen una nueva e importante posición, a la que sólo los escépticos están próximos en cierto modo—, sino como el carácter esencial del acto peculiar del asentimiento *(synkatáthesis)*, de la aceptación y de la convicción, por obra de las cuales el espíritu hace suyo el contenido de la representación, lo capta y, por decirlo así, toma posesión de él *(katalambánein)*. Los estoicos ven en este acto de captura una función autónoma de la conciencia *(hegemonikón)*, en la misma forma como lo es el asentimiento de un impulso provocado por una pasión. El origen de las representaciones y de las combinaciones de representaciones es, del mismo modo que las excitaciones sentimentales, un proceso de necesidad natural e independiente por completo del arbitrio humano *(akousion)*: pero el asentimiento, merced al cual hacemos de las primeras juicios y de las segundas pasiones, es una decisión *(krisis)* de la conciencia que obra con autonomía *(hecousion)* del mundo externo.[34]

A causa de la identidad del lógos individual con el lógos general, tal asentimiento sólo aparece en el sabio en aquellas representaciones que son verdaderas; al captar el alma este contenido de las representaciones, capta simultáneamente la verdadera realidad. Los estoicos llaman *phantasía kataleeptikée*[35] a semejante representación y creían firmemente que parejo asentimiento debía producirse con evidencia inmediata. Por tanto, se concibe el asentimiento mismo a modo de una actividad del alma pensante, pero hay que contar entre sus objetos, tanto a las percepciones particulares como a las actividades del concebir, juzgar e inferir, que reposan sobre aquélla.

[31] Compárese M. Heinze, *La teoría del conocimiento de los estoicos,* Leipzig, 1880.

[32] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 93.

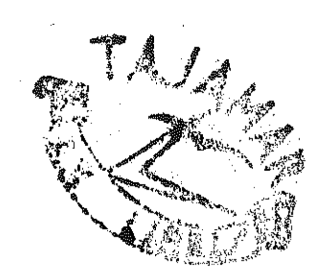
[33] *Ibid.*, VIII, 10.

[34] *Ibid.*, VIII, 39, 7.

[35] En la interpretación de este término discrepan grandemente las opiniones; según las fuentes, parece que se ha querido significar con el término, ora aquella representación de que toma posesión el espíritu, ora aquella que capta el estado real del hecho, ora aquella mediante la cual el espíritu apresa la realidad; incluso hay quien ve en este término una representación que sujeta al espíritu de tal modo, que éste se ve compelido a darle su consentimiento. Es por eso que se haya difundido la idea de que los estoicos han concebido intencionalmente esta expresión en forma multívoca, haciendo caber dentro de ella todas las relaciones apuntadas. Tal vez E. Zeller (IV, 3ª Ed., p. 83) traduce esta equivocidad del vocablo con el término "representación conceptual"; pero esto significa otorgarle un sentido lógico accesorio, que los estoicos nunca pensaron.

Si los estoicos entendían por *phantasía kataleeptikée* aquella representación mediante la cual el espíritu capta la realidad: una representación en tal forma evidente al espíritu, que éste, asintiendo, toma posesión de lo real, —era, sin género de duda, el adecuado vocablo para designar la exigencia que debía llenar para ellos la verdadera representación,[36] pero tal definición no cumplía los propósitos para la que fue creada: la marca distintiva del conocimiento verdadero. Pues podía exhibirse el carácter subjetivo en ella, el asentimiento, como un hecho psicológico, incluso en una multitud de falsas representaciones, como ya los escépticos lo hacían notar con sobrada razón.[37]

De este modo vuelve a surgir el dualismo antropológico de la doctrina estoica en este concepto medular de su teoría del conocimiento. Así como no era explicable, según su metafísica, que el alma individual, como un producto de la razón cósmica, sucumbiera al imperio de los impulsos de los sentidos, tampoco se concebía que el asentimiento teorético, bajo ciertas circunstancias, fuera presa de falsas representaciones. Ambas dificultades, empero, tienen un origen común. Con Heráclito identificaron los estoicos en su metafísica, no obstante la neta distinción que habían experimentado los conceptos en la filosofía ática, el orden normativo y el orden real de las cosas. La razón era para ellos tanto lo que debe ser como lo que es: era al propio tiempo *nómos* y *physis*. Y esta oposición, personificada en el acre choque de su doctrina de la libertad con su teodicea, se convirtió en el problema del futuro.



[36] Vale la pena hacer notar que en las designaciones para la relación del espíritu cognoscente con la realidad externa, hay entre los estoicos expresiones sacadas de los caracteres del sentido del tacto (impresión, captura, etc.); antes se preferían las analogías ópticas; compárese parágrafo 11, 2 y 12, 4; también parágrafo 12, 5.

[37] Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 402 ss.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL PERIODO RELIGIOSO

K. VOGT, *Neoplatonismus und Christentum* (Berlín, 1836).
GEORGII, *Las antítesis en la historia de la filosofía alejandrina de la religión* (Zeitschr. f. hist. Theol., 1839).
E. MATTER, *Essai sur l'école d'Alexandrie* (París, 1840 ss.).
J. SIMON, *Histoire de l'école d'Alexandrie* (París, 1843 ss.).
E. VACHEROT, *Historia crítica de la Escuela de Alejandría* (París, 1846 ss.).
BARTHELEMY ST. HILAIRE, *Sur le concours ouvert par l'académie, etc. sur l'école d'Alexandrie* (París, 1845).
E. DEUTINGER, *El espíritu de la tradición cristiana* (Regensburg, 1850-51).
H. THIERSCH, *Las relaciones de la política y la filosofía con la religión en la época de Trajano, Adriano y los Antoninos* (Marburgo, 1853).
A. RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (El origen de la antigua Iglesia católica) 2ª edición, Bonn, 1857.
CHR. BAUR, *El cristianismo de los tres primeros siglos* (Tubinga, 1860).
H. HOLTZMANN, *Judentum und Christentum* (Judaísmo y Cristianismo), Leipzig, 1867.
J. ALZOG, *Elementos de patrología* (3ª edición, Friburgo en 1876).
J. HUBER, *La filosofía de los Padres de la Iglesia* (Munich, 1879).
FR. OVERBECK, *Los orígenes de la literatura patrística* (Hist. Zeitschrift, 1882).
ALB. STOECKL, *Historia de la filosofía de la época patrística* (Wuerzburg, 1891).
A. HARNACK, *La historia de los dogmas* (3 volúmenes, 4ª edición, 1910).
El mismo, *La misión y la difusión del cristianismo en los tres primeros siglos* (2ª edición, 1906).
A. HAUSRATH, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (4 volúmenes, 3ª edición, Heidelberg, 1879 ss.).
E. HATCH, *Griechentum und Christentum* (Friburgo, 1892).
E. HAVET, *El cristianismo y sus orígenes*, 4 volúmenes (París, 1871-84).
FR. PICAVET, *Esquema de una historia general y comparada de las filosofías medievales* (París, 1905).
P. WENDLAND, *Cristianismo y helenismo* (Estrasburgo, 1901).
El mismo, *La cultura helenístico-romana y sus relaciones con el judaísmo y el cristianismo* (Handbuch zum N. T. I, 2) 2ª y 3ª ediciones (Tubinga, 1912).
E. NEUSTADT, *El movimiento filosófico-religioso del helenismo y de la época imperial* (1914).
R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Mysterienreligionen* (Las religiones esotéricas helenistas), Leipzig, 1910.
F. CUMONT-GEHRICH, *Die orientalischen Religionen und ihr Einfluss auf die europäische Kultur des Altertums* (Las religiones orientales y su influjo en la cultura europea de la Antigüedad) (Cultura del Presente I, Sección III, 1ª y 2ª ediciones, 1913).
JOH. GEFFKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (El fin del paganismo helénico-romano), 1920.
Las fuentes de la Patrística en MIGNE, *Patrologiae cursus completus* (París, 1844 ss.) y *Bibliothek der Kirchenväter* (Biblioteca de los Padres de la Iglesia), 1911 ss.

La paulatina transición en la filosofía helenístico-romana del punto de vista ético al religioso tuvo sus internas causas en esta pro-

pia filosofía, así como sus móviles en las imperiosas exigencias de la época. Cuanto más íntimamente tomaban contacto los sistemas entre sí, tanto más se puso de manifiesto cuán poco podía satisfacer la filosofía la tarea que ella misma se había propuesto: conducir al hombre, mediante seguro conocimiento, al reino de la virtud y de la felicidad, a la interna independencia del mundo. Si la corriente escéptica de la época, cada vez más extendida, enseñaba ya que la virtud más bien reside en una permanente abstención de saber, que en el saber mismo, entre los estoicos se abría paso, cada vez más, la opinión de que su ideal del sabio, diseñado de modo tan estricto y severo, no era susceptible de realizarse por entero en hombre alguno. De tal suerte se convierte en lugar común de las diferentes escuelas la idea de que el hombre, por propia energía, no puede llegar a ser sabio, ni virtuoso y feliz.

Si ya en la filosofía misma se había despertado un estado de ánimo propenso a reconocer una instancia de orden superior para cumplir los objetivos morales de los hombres, las doctrinas teoréticas contenían un gran número de elementos religiosos. A no dudarlo, los epicúreos rechazaban deliberadamente estas cosas; pero tanto más los estoicos les dispensaban una grata acogida. En éstos, la metafísica no sólo busca el principio de la moral en un precepto divino; la teoría del *pneuma* ofrece también la posibilidad de suministrar a las creaciones míticas cierta significación filosófica, que puede incluso comunicarse a todas las formas del culto. En fin, no se olvidaba el monoteísmo del espíritu de la filosofía de Aristóteles, ni aquel rasgo idealístico, por obra del cual Platón había buscado la permanente esencia de las cosas en un mundo superior de naturaleza suprasensible.

Pero, puntualmente, este dualismo, que oponía el mundo terrestre de lo perecedero al mundo suprasensible de lo divino, se manifestaba, a la postre, como la exacta expresión de aquel interno dilema metafísico que surcó la vida entera del envejecido mundo greco-romano. Sin duda, el ansia de placer aún celebraba sus orgías en el vértigo del poder y de las pasiones; pero de su propio seno surgió, por hastío y tedio, un nuevo afán hacia alegrías más puras y elevadas; y al advertirse las monstruosas diferencias que traía consigo el estado social del Imperio Romano, se volcó, plena de nostalgia, hacia un mundo mejor, la mirada de los millones de seres que se veían excluídos de los bienes terrestres. De este modo se despertaba por doquier un apasionado y hondo afán de bienaventuranza *(sooteería)*, una apetencia hacia lo supraterreno, un impulso religioso sin igual.

Esta vitalidad del movimiento religioso se manifiesta desde luego en la ansiosa acogida que encontraron en el mundo greco-romano los cultos exóticos, en la mezcla y fusión de religiones orientales y occidentales; pero con el ajuste que aquí y allá iban experimentando las diversas opiniones imperantes, surge, sin embargo, con mucho más energía, una lucha entre todas ellas por la hegemonía de los espíritus; así se convirtió la cultura del mundo antiguo, una vez que hubo aportado los frutos del arte y de la ciencia, en el campo de batalla de las religiones. Con ello, la preocupación medular del hombre se desplazó, por largos siglos, de la tierra al cielo: comenzaba a buscar su salvación más allá del mundo de los sentidos.

Sólo las formas en las que se desarrollaba esta lucha de las religiones, exhibían, a pesar de todo, la fuerza espiritual que había alcanzado la ciencia griega. Pues cuanto más palidecía el pensamiento del mundo antiguo, tanto más hondo se imponía la necesidad de averiguar si cada una de las religiones no sólo podía satisfacer al sentimiento, sino también a la razón, y, por tanto, era capaz de convertir su vida en una doctrina. Incluso esto vale del cristianismo y puntualmente de él, es indudable: la verdadera fuerza avasalladora de la religión de Jesús reside en que aparece en un mundo indolente y moribundo, con el ímpetu juvenil de un sentimiento divino, puro y elevado, y con una convicción probada con la muerte; pero es verdad que sólo es capaz de conquistar para sí el mundo de la antigua cultura, merced a que la acoge y reelabora: y así como en externa lucha contra él se van echando las bases de su organización [1] y fortaleciéndola hasta el grado de que puede hacer suyo al Estado Romano, por otra parte, en su propia defensa contra la antigua filosofía, se apropia el mundo de ideas de ésta, para construir su sistema dogmático.

De este modo se encuentran las exigencias de la ciencia y las de la vida: aquélla busca ahora la solución del problema, que sin éxito había tratado de resolver, en la religión, y ésta pide para su ansia religiosa y sus convicciones, fundamentación y formulación científicas. De ahí que, desde entonces, se mezclen grandes procesos de la historia de la filosofía con la historia de la dogmática,[2] y se inicie el período de la metafísica religiosa. El pensamiento de la Antigüedad sigue esta trayectoria: se va separando más y más de la religión, de donde se originó —en el epicureísmo alcanza su más lejana distancia— y después se acerca sin cesar a ella, hasta llevarla nuevamente a su seno.

Partiendo de estos supuestos, hay que comprender que aquella concepción del mundo que distinguía lo sensible de lo suprasensible, desde los puntos de vista valorativos de perfección divina y maldad terrena, constituye el lugar común de este total movimiento filosófico-religioso. Son los pitagóricos los autores de esta concepción (compárese parágrafo 5, 7); incluso Aristóteles se ha mantenido en ella: recibe su más enérgica marca, empero, en la metafísica platónica. Esta, en efecto, confiere a la fase final del pensamiento religioso de la Antigüedad el punto central de su desarrollo: el carácter fundamental de este período es una postformación religiosa del platonismo.

Pero el foco geográfico de la nueva filosofía se encuentra en aquella ciudad que, tanto por su historia como por su población, representaba más claramente la mezcla de naciones y creencias: Alejandría. Aquí, donde en el incansable trabajo del Museo se acumulaban todos los tesoros de la cultura griega, se esforzaron todas las religiones y cultos dentro de la gran multitud de pueblos de esta metrópoli comercial, por buscar una justificación auténticamente científica a su contenido sentimental, impetuoso y apasionado.

La primera dirección de la filosofía alejandrina es el llamado neopitagorismo. Su doctrina se deriva de la práctica religiosa de los misterios pitagóricos; emplea la mística de los números de los viejos pitagóricos sólo artificiosamente. Los propios nombres de los prime-

[1] Comp. K. J. Neumann, *El Estado romano y la Iglesia hasta Diocleciano,* t. I (Leipzig, 1890); Ed. Schwartz, *Constantino y la Iglesia* (1913).

[2] Se sobrentiende que nuestra exposición incluye los elementos específicamente dogmáticos sólo en cuanto están inseparablemente ligados al desarrollo de los principios filosóficos.

ros pitagóricos son aprovechados para designar su doctrina y sus obras. En cambio, encuentra el marco teorético para su moral ascética, religiosa y huidiza del mundo, en una nueva interpretación de la metafísica platónica, que para entender la vida espiritual de la época posterior es de gran importancia. El típico representante de esta secta es el fundador de religión Apolonio de Tiana.

No sin estímulos de esta corriente oriental de vida y pensamiento, subraya la Stoa, del modo más enérgico, en la Epoca Imperial, los momentos religiosos de su concepción del mundo: no sólo se acentúa el dualismo antropológico; también se da al panteísmo originario de la escuela poco a poco un sentido más teísta. En filósofos como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, se convierte la doctrina estoica en una filosofía de salvación.

Hasta el cinismo vive en ropaje religioso por esta época, si bien como una drástica prédica popular de la renunciación. Su más connotado representante fue Demonax.

Poco se distinguen de los neopitagóricos los platónicos eclécticos de los primeros siglos de nuestra Era, como un Plutarco de Queronea y un Apuleyo de Madaura; en tiempos posteriores aparecen Numenio de Aponea y Nicómaco de Gerasa, que, influídos ya, además, por ideas cristianas y judías, se les puede considerar como representantes de un perfecto sincretismo de ambas direcciones.

Pero al paso que en todas estas formas el elemento helénico conserva siempre la preponderancia sobre el oriental, aparece este último mucho más enérgicamente en la filosofía de la religión judaica. Así como la secta de los esenios se origina probablemente [3] del contacto del neopitagorismo con la vida religiosa hebraica, del mismo modo han desembocado los incontables intentos de los sabios judíos, aproximando cada vez más el contenido de sus dogmas a la ciencia griega, en la doctrina de Filón de Alejandría, cuya elaboración original de esta muchedumbre de pensamientos en fermentación llegó a ser regulativa en los puntos más esenciales tanto en lo formal como en lo material, para su ulterior estructura y desarrollo.

En mayores proporciones se desenvuelve de modo análogo la filosofía del cristianismo, que suele designarse habitualmente con el nombre de patrística, durante los primeros siglos. Semejante secularización filosófica del evangelio comienza con los apologistas, que, procurando defender al cristianismo del menosprecio y persecución, a los ojos del mundo ilustrado, presenta su convicción religiosa como la única verdadera filosofía y, por tanto, empiezan a adaptar el sentido de sus creencias a las formas conceptuales de la ciencia griega: los más significados entre ellos son Justino y Minucio Félix.

Sin esta tendencia polémica, se hace vivo intento en las comunidades cristianas de transformar la fe *(pistis)* en saber *(gnoosis)*. Los primeros ensayos, empero, que presentan los gnósticos para forjar de la nueva religión una adecuada concepción del mundo, proceden del inquieto fantasear inserto en el sincretismo religioso de las creencias sirias, y llevan, no obstante su aplicación de la filosofía helenística, a tan grotescas imágenes, que la Iglesia, ya en trance de plena organización y cada vez más poderosa, acabó

3 Comp. ZELLER, *La filosofía de los griegos,* V, 3, pp. 277 ss. y V, 4, pp. 307 ss.

por repudiarlas. Como los más importantes de estos pensadores hay que mencionar a Saturnino, Basílides y Valentino.

En antagonismo hacia tales extravagancias de la fantasía religiosa, se desata por entonces en el seno de la literatura cristiana, en hombres como Taciano, Tertuliano, Arnobio, una vigorosa oposición a todo intento conciliador de la fe cristiana, y, con ello, un abierto antilogismo, que se vio obligado, a pesar de todo, a echar mano de las doctrinas de la filosofía griega que le eran afines. Sin esta parcialidad, y buscando apoyo en los más antiguos apologistas helenizantes, se combate el gnosticismo por Ireneo y su discípulo Hipólito.

Hasta principios del siglo III se logra, partiendo de todos estos antecedentes, la fundamentación de una teología positiva cristiana, de un sistema de dogmática, conceptualmente elaborado: esto ocurre en la Escuela alejandrina de Catequistas por sus jefes Clemente y Orígenes. En el período que nos ocupa, este último es el representante más notorio del cristianismo, filosóficamente hablando.

Junto a él surge de la escuela alejandrina de filósofos el hombre que ha de dar remate a esta tendencia religiosa de la filosofía, dentro del cuadro de ideas exclusivamente helenísticas: Plotino, el más grande pensador de la época. Su ensayo de sistematizar todas las doctrinas importantes de la filosofía griega y del helenismo, sobre la base de un principio religioso, recibe el nombre de neoplatonismo. La doctrina constituye el sistema de la ciencia más elaborado y concluso que ha producido la Antigüedad. Si, no obstante, ya su discípulo Porfirio se inclina más a convertir esta doctrina religiosa en una religión, la transforma Jámblico, el guía del neoplatonismo sirio, en una dogmática del politeísmo, con lo cual los enemigos políticos y eruditos de la doctrina cristiana, como el emperador Juliano, esperan vivificar de nuevo los ritos de la religión pagana en trance de disolución. Pero fracasado este ensayo, trata de dar una estructura metódica, escolástica, del sistema plotiniano la Escuela Ateniense del neoplatonismo, cuyos representantes de mayor importancia parecen ser: Plutarco de Atenas, Proclo y Damascio.

De esta suerte fracasaron los intentos helenísticos encaminados a desembocar a una nueva religión, partiendo de la ciencia: los sabios no encuentran la comunidad de hombres que buscan. En cambio, la exigencia de la religión positiva de justificarse y consolidarse en una doctrina científica logra su designio: la comunidad crea su dogma; y el desarrollo de la historia fue éste: el decadente helenismo produjo aun en su desesperada lucha de muerte los recursos conceptuales, por obra de los que la nueva religión se convirtió en dogma.

Al paso que los misterios pitagóricos se mantienen a lo largo de toda la Antigüedad, el pitagorismo científico sucumbe como escuela independiente apenas se incorpora a la Academia (compárese la noticia bibliográfica del Período Cosmológico). Es hasta el primer siglo antes de Jesús, cuando vuelven a hacerse perceptibles las doctrinas específicamente pitagóricas: aparecen en obras acerca de las cuales nos informa Diógenes Laercio (VIII, 24 ss.), de acuerdo con las fuentes suministradas por Alejandro el Polígrafo, en una forma que delata a las claras un influjo esencialmente estoico de esta literatura, asaz teñida de eclecticismo; se renuevan por P. Nigidius Figulus (muerto el año de 45 a. d. C.), un culto amigo de Cicerón, y tienen resonancia en Roma entre otros pensadores. Compárese M. HERTZ, *De P. Nig. Fig. Studiis atque Operibus,* Berlín, 1845.

El neopitagorismo propiamente dicho está representado en un gran número de obras publicadas a la vuelta de nuestra Era, bajo el nombre ora de Pitágoras, ora de Filolao o de Arquitas, o de otros viejos pitagóricos, y cuyos fragmentos, para la interpretación del auténtico pitagorismo, presentan tan grandes dificultades: Compárese la literatura del Período Cosmológico en la Parte I, y E. BICKEL, *Inlocalitas* (Koenigsberger Kantfestschrift, 1906).

En cambio, respecto a las personalidades de la nueva escuela, conocemos muy poco. La única figura, de fijo, sobresaliente, es Apolonio de Tiana, de cuya vida y obra nos da una imagen novelesca, a principios del siglo tercero, el retórico Filostrato, con el claro propósito de diseñar el ideal de la vida pitagórica (Edición de C. L. KAYSER, Leipzig, 1870). De Apolonio mismo, que vivió hacia el primer siglo después de Cristo, se conservan algunos fragmentos de una biografía de Pitágoras y de una obra sobre los sacrificios. Compárese, CHR. BAUR, *Apolonio y Cristo* (Teubner, 1914 ss.). Más recientes investigaciones de MEAD (1901). WHITTAKER (1906). M. WUNDT (1906). CAMPBELL (1908). Al lado de Apolonio habría que nombrar quizá también a su contemporáneo Moderato de Gades.

Doctrinas neopitagóricas y estoicas se mezclan en Soción de Alejandría, un ecléctico muy próximo a los Sextos (compárese pág. 143). Su discípulo Lucio Anneo Séneca, de Córdoba, fue el jefe de la Stoa en la época de los Césares: conocido preceptor de Nerón por su ingrata suerte, y que, como poeta trágico, propagó la severa concepción de la vida de su escuela. De sus obras se conservan, al lado de sus *Epistolae*, un crecido número de tratados que, en su mayor parte, abordan temas de filosofía moral (Ediciones de HENSE entre otras, Biblioteca Teubner, 1899 ss.). Traducción de APELT en la Biblioteca Filosófica de F. Meiner. Compárese CHR. BAUR, *Seneca und Paulus*. RIBBECK (1887), BURNIER (1908).

Al lado de Séneca hay que nombrar, además, a L. Anneo Cornuto (Fornuto), un notable representante de la mitología estoica (*Peri tees toon theoon physeoos*, editado por OSANN, Gotinga, 1844), el poeta satírico Persio y al moralista C. Musonio Rufo; especialmente a Epicteto (en la época de Domiciano), cuyas doctrinas se dieron a conocer por Arriano en dos obras: *Diatribai* y *Encheiridión* (con el comentario de Simplicio de J. SCHWEIGHAEUSER, Leipzig, 1799 s.). Nueva traducción de J. G. SCHULTHESS, de R. MUECKE (Heidelberg, 1924). Compárese A. BONHOEFER, *Epicteto y la Stoa* (Stuttgart, 1890). *La ética de Epicteto* (Stuttgart, 1894). *Epicteto y el Nuevo Testamento* (Giessen, 1911).

Con el noble Marco Aurelio Antonio escala la Stoa el trono romano (161-180). Sus meditaciones *Tá eis autón* (Ediciones de J. STICH, 1882; LEOPOLD, 1908; SCHENKL, 1913), constituyen el monumento más significativo de este estoicismo ecléctico-religioso. Sobre él escribe F. W. BUSSEL (Edimburgo, 1909). Compárese acerca de la Stoa religiosa, G. MISCH, *Historia de la autobiografía*, I, 228-291, y E. VERNON ARNOLD, *Roman Stoicism* (Cambr., 1911).

En fin, pertenecen también a los acontecimientos más característicos de esta época los ya citados (pág. 143) predicadores de la corriente cínica y los profesores ambulantes que, como sofistas, aparecen de nuevo: compárese, sobre el particular, H. v. ARNIM, *Dion von Prusa* (Leipzig, 1898), páginas 4-114.

De los representantes del platonismo religioso (compárese también H. v. STEIN, *Historia del platonismo*, Tomo II y ss.), que, por otra parte, se mantienen dentro de la doctrina de los números, hay que citar: los comentadores eclécticos Eudoro y Areios Didymos, Trasilo (el editor de las obras de Platón y Demócrito); pero sobre todo Plutarco de Queronea (alrededor del año 100 d. de C.), del que se conservan, además de sus célebres biografías, muchos otros escritos filosóficos, que se ocupan particularmente de problemas dogmáticos y polémicos (Moralia, ed. DUEBNER, París, Didot, Tomos III y IV, 1855). (Compárese R. VOLKMANN, *Vida, escritos y filosofía de Plutarco*, Berlín, 1872, y J. SCHROETER, *La posición de Plutarco con la Skepsis*, 1911); además, Máximo de Tiro, de la época de los Antoninos; su contemporáneo Apuleyo de Madaura, que no sólo por sus escritos filosóficos (ediciones de A. GOLDBACHER, Viena, 1876), sino también por su novela satírico-alegórica "El Asno de Oro" pertenece a esta línea de pensadores. (Compárese HILDEBRAND, en las introducciones a sus Obras históricas, Leipzig, 1842); el enemigo del cristianismo Celso, cuyo escrito *Aleethées lógos* (por el año 180) sólo es conocido por la obra polémica de Orígenes *(Kata Kelsou)*. (Compárese TH. KEIM, *Lo verdadero de Celso*, Zurich, 1873); en fin, el médico Claudio Galeno (muerto por el año 200), que dentro de un amplio eclecticismo puede considerarse tanto peripatético como estoico, y que en la literatura humanística del Renacimiento suele citársele por muchos como una autoridad filosófica. J. MUELLER (Leipzig, 1874), ha editado su escrito **De Placitis Hippocratis et Platonis.** G. KAIBEL (Leipzig, 1894), el "Protrepticus"; C. KALBFLEISCH (Leipzig, 1896), las *Eisagoonée dialektiké*. Acerca del escrito *Peri apodeixeoos* se ocupa J. MUELLER (Munich, 1895). (Compárese K. SPRENGEL, *Contribuciones a la historia de la medicina*, I, pp. 117 ss.). Del mismo círculo de representaciones se originan, bajo el nombre de Hermes Trismegistos, ciertos escritos muy difundidos que pertenecen al siglo tercero, al par que a una secta religiosa (en traducción francesa, de L. MÉNARD, París, 1866; en parte han sido editados por G. PARTHEY, Berlín, 1854). Compárese, sobre el particular, R. PIETSCHMANN (Leipzig, 1875); R. REITZENSTEIN, *Poimandres* (Leipzig, 1904); JOS. KROLL (Muenster, 1914).

Entre los platónicos del segundo siglo, influídos enérgicamente por el neopitagorismo, hay que contar a Nicómaco de Gerasa, en Arabia, del que se conservan Tratados de Aritmética y un resumen (hecho por Photius) de su obra *Arithmeetiká theologoumena*, y a Numenio de Apamea, sobre el que nos informa principalmente Eusebio. Compárese F. THEDINGA (Bonn, 1875).

A mediados del siglo segundo antes de Jesús remontan los orígenes de la penetración de la filosofía griega en la teología judaica. Un escrito de exégesis de Aristóbulo lo confirma. Después aparece especialmente en el Libro de la Sabiduría, una obra pseudosalomónica, muy próxima al círculo de pensamientos de la filosofía alejandrina de entonces. Sin embargo, uno y otro hechos no pasan de ser meros antecedentes de la importante obra de Filón de Alejandría, de cuya vida sólo se sabe, fuera de algunos otros episodios de menor significación, que, a la edad ya madura de 39 años, formaba parte de una embajada de su comunidad doméstica ante el César Calígula. TH. MANGEY (Londres, 1742), ha editado sus numerosos escritos, no del todo auténticos. Hay una edición estereotípica de Leipzig en ocho vols. (1851-53). De la nueva edición berlinesa de L. COHN y P. WENDLAND han aparecido los primeros seis volúmenes (1896 ss.). Indice de J. LEISEGANG (1924); versión alemana de L. COHN (ahora, LEISEGANG), hasta el cuarto volumen (Breslau, 1910 ss.) H. LEISEGANG, *El espíritu divino*, I (1919) y el *Pneuma Hagion* (1922).

F. DAEHNE, *La filosofía de la religión judaico-alejandrina* (Halle, 1834). A. GFROERER, *Filón y la teosofía alejandrina* (Stuttgart, 1835). M. WOLFF, *La filosofía de Filón* (Gothenburg, 1858). EWALD, *Historia del pueblo de Israel*, VI, 231 ss. J. DRUMMOND, *Filón el Judío* (Londres, 1888). P. WENDLAND, *El escrito de Filón sobre la Providencia* (Berlín, 1892).

Entre los apologistas cristianos, cuyos escritos ha compilado Von OTTO (Jena, 1842 ss.) en el **Corpus Apologetarum Christianorum secundi saeculi**, el más destacado es Flavio Justino Mártir, de Sichem, que vivió a mediados del siglo segundo. Poseemos sus dos escritos apologéticos, que en su conjunto parecen formar una sola obra, y el Diálogo con el judío Trifón. De él se ocupan K. SEMISCH (dos volúmenes, Breslau, 1840-42); B. AUBÉ (París, 1861); H. VEIL (Estrasburgo, 1893). Otros apologistas del círculo cultural helenístico son: Arístides (cuyos discursos encontrados en armenio, se imprimieron en versión latina, en Venecia, 1878). Atenágoras de Atenas *(presbeia peri Christianoon*, por el año 176, afín a Marco Aurelio). Teófilo de Antioquía (Escrito a Autolycos, por el año 180). Melitón de Sardes, Apolinario de Hierápolis y otros. La literatura latina habla principalmente de Minucio Félix, cuyo diálogo *Octavio* (editado en el Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, por C. HALM (Viena, 1867), debió ser escrito por el año 200. Es preciso también añadir al retórico Firmiano Lactancio (por el año 300), su obra principal se llama *Institutiones divinae*.

De los gnósticos tenemos noticias, principalmente por sus enemigos: Ireneo (140-202; su escrito *Elenchos kai anatropee tees pseudoonymou gnooseoos*, editado por A. STIEREN, Leipzig, 1853); Hipólito *(Kata pasoon atreseoon elenchos*, editado por DUNCKER y SCHNEIDEWIN, Gotinga, 1859); Tertuliano *(Adversus Valentino)*, etc.: de los escritos gnósticos se conserva uno de un autor desconocido: *Pistis sophia* (editado por PETERMANN, Berlín, 1851). Entre los más destacados representantes de esta doctrina viven en la primera mitad del segundo siglo: Saturnino de Antioquía, Basílides, un sirio, y Carpócrates, en Alejandría; al promediar el siglo, el más significativo de todos, Valentino (muerto por el año 160); hacia el fin de la propia centuria, Bardesanes, de Mesopotamia. Exposiciones del sistema gnóstico se encuentran en A. W. NEANDER

(Berlín, 1818); E. MATTER (París, 1843); CHR. BAUR (Tubinga, 1835); A. HIL-
GENFELD (Jena, 1884), del mismo Bardesanes, el último gnóstico (Leipzig, 1864).
M. JOEL, *Visión de conjunto en la historia de las religiones al empezar el segundo*
siglo (1880-83). A. HARNACK, *Contribuciones a la crítica de las fuentes del gnosti-*
cismo (Leipzig, 1873). J. P. STEFFES, *La esencia del gnosticismo* (Muenster, 1923).
N. DE FAYE, *Gnósticos y gnosticismo,* segunda edición, París, 1925. Las bases his-
tórico-religiosas en W. BOUSSET, *Problemas fundamentales de la gnosis* (1907).

El más señalado enemigo de la ciencia griega es T a c i a n o, un asirio, cuya
obra *Pros Helleenas* debió haberse escrito por el año 170. Pero más tarde sucumbe
él mismo a la gnosis valentiniana. También acabó por oponerse a las sectas no cris-
tianas el apasionado apologista Quinto Septimio Fl. T e r t u l i a n o (160-220,
presbítero por algún tiempo en Cartago). Henchido de un ardiente fanatismo origi-
nariamente ejerció la abogacía en su hogar africano), era un hombre de partido
que no cejaba ante las consecuencias más paradójicas. FR. OEHLER, ha editado sus
obras en tres volúmenes, Leipzig, 1853 ss.; recientemente han hecho lo propio
R. REIFFERSCHEID y WISSOWA (Tomo I, Viena, 1890, en el Corp. Script, eccl, lat.).
Compárese A. W. NEANDER, *Antignosticus. Espíritu de Tertuliano,* etc. (segunda
edición, Berlín, 1849). A. HAUCK, *Vida y escritos de Tertuliano* (Erlangen, 1877).
F. RAMORINO (Milán, 1922). A Tertuliano se enlaza, más tarde, el retórico africano
A r n o b i o, cuyos siete libros *Adversus Gentes* debieron escribirse por el 300 (edición
de A. REIFFERSCHEID en el Corp. script. eccl. lat., Viena, 1875).

De C l e m e n t e A l e j a n d r i n o (muerto hacia el año 217) se conservan
tres escritos: *Lógos proreptikós pros Helleenas — Paidagoogós — Stroomateis* (edi-
ción de J. POTTER, Oxford, 1715). Compárese TOLLINTON, *Clemente de Alejandría*
(Londres, 1914). Compárese J. REINKENS, *De Clemente presbytero Alejandrino*
(Breslau, 1851). De su escuela (compárese sobre la Escuela Alejandrina de los Cate-
quistas, GUERICKE, Halle, 1824 ss., y HASSELBACH, Stettin, 1826) sale el fundador
de la teología cristiana, O r í g e n e s (con el sobrenombre de Adamantino). Por
el año 185 nació en Alejandría. Dotado de la mejor educación de su tiempo, ejerció
desde luego el magisterio; pero, a causa de sus doctrinas, pronto entró en conflitco
con el Sínodo, que acabó por desposeerlo de su puesto. Más tarde vivió en Cesarea
y Tiro. En la última ciudad murió en 254. A su acerada voluntad y actividad incan-
sable se asocia la tranquilidad y espíritu de conciliación de su formación científica,
con la que trató de participar en las apasionadas luchas de la política eclesiástica
de su época. De sus obras interesan, además de la que escribió contra Celso (com-
párese arriba), principalmente *Peri arjoen,* que se conserva casi exclusivamente en la
traducción latina de Rufino (edición de REDEPENNING, Leipzig, 1836). REDEPEN-
NING, *Orígenes, historia de su vida y obra* (Bonn, 1841-46). J. DENIS, *La filosofía*
de Orígenes (París, 1884). N. DE FAYE, *Orígenes* (París, 1923).

J. P. MINGE ha compilado las fuentes de todos los Padres de la Iglesia de esta
época en *Patrologiae cursus completus* (París, desde 1840).

Compárese O. BARDENHEWER, *Patrologie* (Friburgo, 1894). GUST. KRUEGER,
Historia de la literatura antigua cristiana en los tres primeros siglos (Friburgo y
Leipzig, 1895).

Como fundador del n e o p l a t o n i s m o presenta la antigua tradición a un
tal A m m o n i o S e c c a s; sin embargo, nada es conocido de lo que refiere esta
noticia. Entre sus discípulos hay que contar, además de Plotino y Orígenes, al retó-
rico L o n g i n o s (213-273), a quien se atribuye un importante libro en el des-
arrollo de las ideas estéticas: *Peri hypsous* (compárese también para Plotino J. WAL-
TER, *Historia de la estética en la Antigüedad,* Leipzig, 1893), y otro O r í g e n e s.

El verdadero fundador de la escuela es P l o t i n o (204-269). Nacido en
Licópolis, Egipto, y educado en Alejandría, participó en una expedición contra los
persas, con el designio de hacer estudios religiosos. Hacia el año 224 ejerce en Roma
el magisterio con gran éxito. Muere en una finca rústica de la Campania, una noble
y exquisita naturaleza, en la que la profundidad y espiritualización de la vida, los
más valiosos productos de la cultura antigua, han encontrado su mejor encarnación.
Sus tratados, escritos a edad avanzada, fueron ordenados y publicados en seis *Ennéadas,*
por su discípulo Porfirio. Ediciones de A. KIRCHHOFF (Leipzig, 1856) y de H.
MUELLER (Leipzig, 1878-80), con traducción alemana. Compárese H. KIRCHNER, *La*
filosofía de Plotino (Halle, 1854). A. RICHTER, *Estudios neoplatónicos* (Halle, 1864
ss.). H. v. KLEIST, *Estudios neoplatónicos* (Heidelberg, 1888). E. v. HARTMANN,
Historia de la metafísica, I, 107-176. A. DREWS, *Plotino y la declinación de la*
antigua concepción del mundo (Jena, 1907). K. S. GUTHRIE (Chicago, 1909). H. F.

MUELLER (Muenster, 1918). W. R. INGE (Londres, 1918). M. WUNDT (1919). FR. HEINEMANN (1922). Compárese también H. DOERRIES, *Historia de la mística* (Tubinga, 1925).

Dentro del n e o p l a t o n i s m o a l e j a n d r i n o hay que contar, además, a Gentiliano Amelio, de Ameria, y al tirio P o r f i r i o (aproximadamente 230-300). Entre los escritos conservados de este último, deben citarse, fuera de sus biografías de Plotino y Pitágoras: *Aphormai pros ta noeeta* un resumen aforístico de la doctrina plotiniana (impreso en la Edición de las Obras de Plotino de CREUZER, París, 1855), el escrito sobre la continencia *(Peri apoches toon empsychon,* importante porque echa mano de la obra de Teofrasto *Peri Eusebeias:* Compárese J. BERNAYS, Berlín, 1866), y la *Eisagoogée eis tas kategorias,* conocida en la Edad Media generalmente con el nombre "De Quinque Vocibus" (edición de A. BUSSE, Berlín, 1837, con el fragmento de la Exégesis a la misma obra; también en la edición de Berlín de las Obras Aristotélicas, IV). BIDEZ, *Vida de Plotino* (1913), y W. JAEGER, *Nemesio de Emesa* (1914).

J á m b l i c o de Calsis, en Celisiria (muerto por el año 330), funda el n e o p l a t o n i s m o sirio. Escuchó a Porfirio. Sus escritos comentan, principalmente, teología helenística y oriental. De ellos se conservan, aunque incompletos: *Peri tou Pythagorikou biou* (edición de WESTERMANN, París, 1850). *Aogos protreptikós eis philosophian* (edición de KIESSLING, París, 1813). *Peri matheematikees episteemees* (publicado por VILLOISON, Venecia, 1781).

De los discípulos, D e x i p o comenta el sistema de las categorías de Aristóteles (Ed. por L. SPENGEL, Munich, 1859). S a l u s t i o escribe un compendio de la Metafísica (Ed. por ORELLI, Zurich, 1821), y T e m i s t i o (317-387) se conoce como perifrasista y comentador de las obras aristotélicas. Del mismo círculo se origina el escrito *De Mysteris Aegyptiorum* (Ed. por G. PARTHEY, Berlín, 1857); sobre el particular, HARLESS, Munich, 1858.

Un pasajero éxito político tuvo esta corriente con la participación del emperador Juliano, que, con su ayuda, esperaba vivificar la antigua religión y vencer al cristianismo. K. J. NEUMANN (Leipzig, 1880), publica los escritos del emperador Juliano contra los cristianos. Compárese A. W. NEANDER, *El emperador Juliano y su tiempo* (Berlín, 1812). D. FR. STRAUSS, *Juliano el Apóstata, el romántico en el trono de los Césares* (Mannheim, 1847). A. MUECKE, *Juliano según las fuentes* (Gotha, 1866-68). JOH. GEFFKEN, *El emperador Juliano* (1914).

El fundador del n e o p l a t o n i s m o a t e n i e n s e es P l u t a r c o de Atenas (muerto por el año 430), con sus discípulos S i r i a n o y H i e r o c l e s: todos estos, como los continuadores, escribieron comentarios de las obras platónicas y aristotélicas que se conservan en parte. Muy importante fue P r o c l o (411-485), entre cuyas obras resalta *Perítees katá Platoona theologias.* (Ed. de las obras por V. Cousin, París, 1820-5.) Cf. H. KIRCHNER, *De Procli metaphysica* (Berlín, 1846); K. STEINHARDT, el artículo respectivo en la Enciclopedia de Ersch y Gruber. N. HARTMANN (1909). Compárese también K. PRAECHTER, *Direcciones y escuelas en el Neoplatonismo* (Genethliaka, 1910).

La última figura de la Academia platónica fue D a m a s c i o, del que se conserva la parte inicial del escrito *Peri toon prootoon arjoon,* y la final de un comentario sobre el *Parménides* (editados por J. KOPP, Francfort, 1826). Compárese E. HEITZ, en las Strassburger Abhandlungen zur Philosophie (1884), así como una biografía de su maestro Isidro. Entre los comentadores de esta época sobresale S i m p l i c i o (sobre la Física, Ed. por Venecia, 1526. DIELS ha publicado los primeros cuatro libros, Berlín, 1882; sobre *De coelo,* KARSTEN, Utrecht, 1865; sobre *De anima,* HAYDUCK, Berlín, 1882).

Los dos últimos emigraron durante algún tiempo a Persia, con sus compañeros más íntimos, cuando el emperador Justiniano cerró la Academia, confiscó su tesoro y favoreció públicamente su disolución, prohibiendo la enseñanza de la filosofía pagana.

18. Autoridad y revelación

La inquebrantable seguridad y autarquía que la filosofía postaristotélica había buscado y, en parte, proclamado para el sabio, se fue conmoviendo al correr el tiempo, de tal suerte que comenzó a decaer al compás de una

indigencia teorética y práctica. El sujeto filosofante ya no confió en alcanzar por propia energía la justa opinión o la salud del alma, y buscó apoyo ora en los grandes acontecimientos de la Antigüedad, ora en la revelación divina. Pero ambos cambios tuvieron al fin de cuentas el mismo origen: pues la confianza que se pone en los hombres y obras del pasado, reside en que se considera a unos y a otras como los depositarios elegidos de la más alta revelación. La autoridad adquiere, por tanto, su valor, a título de mediata revelación históricamente garantizada, al paso que la iluminación divina del individuo acompaña a aquélla como revelación inmediata. Por diversa que se conciba la relación entre estas dos formas, lo cierto es que la marca común de toda la filosofía alejandrina consiste en ver en la revelación divina la más elevada fuente de conocimiento. Pero ya en esta reforma teorético-cognoscitiva se expresaba el significativo valor que se ponía, a la sazón, en la personalidad y su vida emotiva. Para la nostalgia de la época, la verdad anhelaba ser vivida a modo de una interna comunidad del hombre con la más alta esencia.

1. La invocación de la autoridad, ciertamente, aparece en la filosofía griega y en el helenismo confirmando y fortaleciendo las propias opiniones, pero no como argumento decisivo e insuperable: sin duda alguna, era habitual entre los miembros subordinados de las escuelas el **jurare in verba magistri**; [1] mas los jefes de escuela y los investigadores independientes asumían generalmente con las doctrinas del pretérito una actitud más bien crítica que de subordinación incondicionada.[2] Y si en las escuelas, sobre todo en la académica y en la peripatética, se propendía, por la afición al comentario, a considerar y a conservar la doctrina del fundador como un tesoro intocable, lo cierto es que en toda disputa acerca de los criterios de la verdad nunca se sustentaba la idea de que algo debiera admitirse porque éste o aquél gran hombre lo hubiese defendido.

Por mucho predominio que haya adquirido en tiempos posteriores el recurso de autoridad, delata su origen en las incontables invocaciones que estuvieron a la orden del día en toda la literatura alejandrina. Sus autores o portavoces, que procedían casi siempre **bona fide**, viendo en sus pensamientos reproducciones y desarrollos de viejas doctrinas, creyeron poder introducir del mejor modo sus obras escoltándolas con el nombre de un héroe de la filosofía, de un Aristóteles, de un Platón, de un Pitágoras. En extrema medida aparece este hecho entre los neopitagóricos, que trataban a todo trance de exornar sus nuevas doctrinas con el nimbo de la más antigua sabiduría. Pero mientras más exhibían un carácter religioso las convicciones que era preciso fundar así, más vivamente se imponía la exigencia de concebir la autoridad como portadora de una revelación divina; de ahí que se hayan buscado en aquéllas o se hayan insertado en ésta, todos los rasgos que podían imprimirse para tal objeto. Pero no satisfechos con eso, trataron los griegos de la época posterior de dar a su filosofía (como a su cultura entera) la más alta consagración, derivando todo lo noble y pleno de valor en ella, de las religiones orientales: así, por ejemplo, no vacila

1 Sin embargo, incluso el conocido *autos épha* de los pitagóricos sólo se confirma por escritores ulteriores (Cicerón).

2 Tampoco la admiración por Sócrates, compartida por todas las escuelas subsiguientes, llevaba, según su verdadero sentido, a ver en él una autoridad en determinada doctrina filosófica.

Numenio [3] en aseverar que Pitágoras y Platón no han enseñado otra cosa que la vieja sabiduría de los brahmanes, magiares, egipcios y judíos. Al mismo tiempo se propagaba el recurso de las autoridades literarias: los últimos neoplatónicos, un Jámblico y un Proclo, no sólo comentan filósofos griegos; hacen lo propio con la teología helenística y bárbara,[4] y acogen sus mitos y milagros, crédulamente.

De parecida manera testimonia también la literatura oriental su alta estima por el helenismo. Entre los precursores de Filón, se apoya especialmente Aristóbulo en versos que atribuye a Orfeo y Lino, a Homero y Hesíodo, y en el propio Filón, el más grande teólogo judío, aparecen, junto al Antiguo Testamento, las grandezas de la filosofía griega como fuentes de la sabiduría.

Del modo más enérgico, naturalmente, se hace sentir la necesidad de autoridad en la creencia en las fuentes religiosas. Aquí, desde un principio, fue el Viejo Testamento la base inconmovible de la ciencia del judaísmo, al par que la del cristianismo (ortodoxo). Pero en el seno de la Iglesia cristiana, es hasta Marción cuando surge la necesidad de compilar definitivamente aquellos escritos en que quedaría fijada de modo seguro la doctrina dogmática; lo que se ha realizado poco a poco hasta llegar al Nuevo Testamento: ya en Ireneo y Tertuliano aparecen ambos Testamentos con la plena validez de autoridad eclesiástica.

2. Si, de esta suerte, el pensar científico, que, a causa de la erosión escéptica de la época, no confiaba ya en la capacidad de verdad, se subordina de buen grado a las viejas autoridades y al dogma religioso, no ocurre esta subordinación, empero, en la medida como era de esperarse: sólo se echa mano de la fuente de autoridad para interpretar las doctrinas científicas nacidas de los nuevos movimientos religiosos. Aun más: se insertan a veces en aquélla elementos de las propias doctrinas.[5] Y donde no era posible tales sucedáneos, tan frecuentemente usados en el pitagorismo, como, en mayor o menor proporción en toda la literatura de aquel tiempo, se ponía en práctica el recurso metódico de la exégesis alegórica de los textos.

Desde luego tropezamos con dicha exégesis en la teología judaica. Su modelo remonta, sin género de duda, a la mitología alegórica de los griegos. Como se recordará, ya los sofistas echaron mano de ella y los estoicos la habían explotado en grandes proporciones. Ahora la aplica Aristóbulo, caso de ser auténticos sus fragmentos, a las fuentes religiosas. Lo propio, si bien con mejores expedientes metódicos, hace Filón,[6] quien parte de la idea de que en lo escrito hay que distinguir entre la letra y el espíritu, entre su cuerpo y su alma. Debido a que la gran masa de los hombres, dada su naturaleza sensible, no pueden concebir con pureza lo divino, Dios revela sus mandamientos en la forma antropomórfica, tras la cual el hombre espiritualmente maduro debe penetrar el verdadero sentido. Pero éste tiene

3 En Euseb. *Praep. ev.* IX. 7.

4 Marinus. *Procl. Vit.* 22.

5 Incluso un filósofo como Plutarco de Queronea, que acata las obras de Platón como revelaciones de una fuente religiosa, no tiene empacho en introducir dentro de la doctrina de su maestro ideas aristotélicas y estoicas, así como su propia concepción religiosa.

6 Compárese Siegfried, *Philon v. Alexandrien als Ausleger des alten Testaments* (Filón de Alejandría como exégeta del Antiguo Testamento), Jena, 1875.

que ser buscado en los conceptos filosóficos, escondidos en el ropaje histórico de los tiempos. Desde Filón, según eso, el problema de la teología tiene por designio la exégesis de las fuentes religiosas en un sistema de doctrina científica: y si para ello se sirve de la filosofía griega (en ella, por tanto, vuelve a encontrar el verdadero sentido de la escritura), se explica esta relación, haciendo ver que los pensadores de la cultura griega se han inspirado en la tradición mosaica.[7]

Partiendo de estos antecedentes, han tratado los gnósticos de trocar mitos orientales en conceptos griegos, mediante interpretación alegórica; con ello pensaban fundar una doctrina esotérica de la tradición apostólica. También afirman vigorosamente los apologistas la unanimidad de la doctrina cristiana y los principios de la filosofía griega; incluso hombres como Ireneo y Tertuliano explican en este sentido el Nuevo Testamento. En fin, armoniza Orígenes, a tenor de este principio, la teología, esto es, la filosofía del cristianismo con sus fuentes religiosas. Así como los gnósticos, que antes que nadie esforzáronse por crear una teología cristiana, también distingue el gran teólogo alejandrino —en íntima relación con las representaciones metafísico-antropológicas de la época (comp. 4, parágrafo 19)— entre la interpretación corpórea (somática), la anímica (psíquica) y la espiritual (pneumática) de las fuentes religiosas: y el problema de la teología fue también para él remontarse por sobre la tradición histórico-literal, que por sí misma considerada sólo es un cristianismo somático *(christianismos soomatikós)*, mediante la exégesis moral, en la que se encuentran ya los psiquistas, a aquella estructura ideal de los textos, que habrá de resplandecer como la verdad filosófica por excelencia. Sólo quien concibe ésta, pertenece a los pneumáticos, a quienes se revela, a través de su envoltura, el evangelio eterno.

La misma interpretación del sentido filosófico partiendo de la tradición religiosa, se encuentra en más amplia medida entre los neoplatónicos. Jámblico la pone en práctica según el modelo estoico en todas las formas de mitología oriental y occidental, y Proclo explica que los mitos ocultan la verdad a los hombres que son indignos de ella,[8] por estar confinados dentro del mundo de los sentidos.

3. Pero en todas estas doctrinas prevalece, al fin de cuentas, el interés de la ciencia (en las doctrinas cristianas, *gnosis)* sobre el de la fe: son adaptaciones de la filosofía a la necesidad de autoridad de la época. La identidad entre autoridad y conocimiento racional constituye, en efecto, el supuesto por antonomasia; se le admite en proporción tal, que allí mismo donde se ve amenazado, se inventa toda suerte de interpretaciones alegóricas para salvarlo. La confianza, sin embargo, que permite a la ciencia ver en su propio contenido el de la verdadera fuente religiosa, reposa en definitiva, en la convicción de que ambas, la autoridad histórica y la doctrina científica, sólo son diversas revelaciones de la misma energía divina.

Cierto: la raíz psicológica de la confianza en la autoridad, propia de la época, reside en la creciente significación que va tomando la idea de la personalidad al lado de la necesidad de salvación y de desamparo. Se exhibe en las vivas manifestaciones de admiración por las grandes figuras

[7] *Phil. Vit. Mos.* 657 a (137 M).

[8] *Procl. in Remp.* 369.

del pasado, como ocurre en Filón y en todas las direcciones del platonismo, no menos que en la fe inquebrantable que ponen los discípulos en sus maestros, y que degeneró, sobre todo en el neoplatonismo, en una excesiva veneración a los jefes de escuela.[9] Como un acontecimiento de resonancia universal en la historia de la humanidad, surge el mismo motivo, de modo incomparable, en el gigantesco y avasallador influjo de la personalidad de Jesús: la creencia en El constituye el interno lazo que mantiene victoriosamente unidas las múltiples direcciones del joven cristianismo.

Teóricamente se justificaba este motivo psicológico, concibiendo la doctrina y vida de la asombrosa Personalidad como la revelación de la divina razón cósmica. En el platonismo y sobre todo en la filosofía del Pórtico se encontraban los fundamentos metafísicos y teorético-cognoscitivos para ello. La doctrina platónica del conocimiento a título de recuerdo, con el giro que toma (ya claramente expresado por Cicerón) de que Dios inculca en el alma el verdadero conocimiento; de que es innato a ella, y los pensamientos de la teoría estoica del lógos y de la vieja representación contenida en ella; de que la parte racional del alma es un efluvio de la divina razón cósmica, —todo esto condujo a ver en cada forma de conocimiento verdadero una especie de revelación divina en el hombre:[10] todo saber es, como decía Numenio,[11] la chispa encendida en la gran luz que ilumina al universo.

Partiendo de esta doctrina, concibe particularmente Justino la afinidad de la antigua filosofía con el cristianismo y, al propio tiempo, la superioridad de este último. Si Dios se ha revelado externamente por la perfección de su obra, internamente hizo lo propio mediante la naturaleza racional[12] *(sperma logou emphyton)* del hombre, creado a su imagen y semejanza; pero los demonios malignos y los poderosos impulsos del hombre entorpecen el despliegue de esta revelación universal, mucho más poderosa que aquéllos. De ahí que se sirva Dios, para ayudar al hombre, de la revelación particular, que no sólo aparece en Moisés y los profetas, sino también en los prohombres de la ciencia griega.[13] Justino llama *lógos spermatikós* a la revelación derramada por todo el género humano. Sólo que lo diseminado de esta suerte y grandemente oscurecido en el pasado, no representa la verdad absoluta: el lógos puro por antonomasia se revela en Cristo, el Hijo de Dios, el segundo Dios.[14]

En esta doctrina domina entre los apologistas el intento de presentar al cristianismo como la verdadera y más alta filosofía, y mostrar que todas las doctrinas de valor permanente de la antigua filosofía se encuentran representadas en él.[15] Se llama maestro *(didáskalos)* a Cristo,

[9] En la historia general de la cultura se ofrece un paralelo en el endiosamiento desmedido de los césares romanos.

[10] Como una prédica de la propia divinidad por boca del sabio (compárese Epicteto, *Disert.* 1, 36), se concibe la filosofía por los estoicos de la Epoca Imperial *(ibid.* III, 23, 30), quienes veían asimismo en ella una especie de cura del alma enferma.

[11] En Euseb. *Praep. ev.* XI. 18, 8.

[12] Apoll. II, 8; compárese *Min. Fel. Oct.* 16, 5.

[13] Por otro lado, aparta históricamente también Justino, como Filón, la filosofía griega, a modo de un plagio de la religión judía.

[14] Análogamente se expresa en la Carta a los Hebreos (cap. 2) la relación de Jesús con los ángeles, según la forma puesta en práctica por Filón.

[15] Justino, *Apol.* II, 13: *hosa para pasi kakoos eireetai, hemoon Christianoon estin.*

y se ve en El la razón misma. Si de esta guisa se aproximaba el cristianismo, tanto como posible, a la filosofía racional y se equiparaba el fundamento cognoscitivo de la filosofía con el de la religión, también esto tuvo por consecuencia que se concibiera en Justino y otros apologistas afines a él, como Minucio Félix, el contenido religioso en forma por demás racionalista: retroceden más los momentos específicamente religiosos, y el cristianismo toma el carácter de un deísmo moralizante, en el que se percibe un gran parentesco con la Stoa religiosa.[16]

Por otra parte, se expresa también en esta relación la autoconciencia del cristianismo, que, con su perfecta revelación, acaba de considerar superfluas todas las otras revelaciones (tanto las de alcance universal como las de índole particular): y en este punto se torna polémica la apologética, como se pone de relieve especialmente en Atenágoras. Aun lo verdaderamente racional tiene aquí el valor de revelación; pero puntualmente por ello lo racional no debe ser demostrado, sino simplemente creído. Los filósofos no encontraron la absoluta verdad, porque no quisieron o no pudieron explicar a Dios valiéndose de Dios mismo.

4. Así se preparaba poco a poco en la apologética, no obstante que en ella lo racional vale como lo revelado por modo sobrenatural, por modo supra empírico, una antítesis entre revelación y conocimiento racional. A medida que los gnósticos, con su metafísica teológica, se alejaban cada vez más de la fe cristiana, prevenía con tanta más energía Ireneo[17] contra los peligros de las especulaciones de la sabiduría mundana, al paso que Taciano, con desdén oriental por los griegos, despreciaba con renovada violencia los engaños de la filosofía helenística, que nunca acabaría por conciliar sus diferentes doctrinas, cuyos portavoces sólo pretenden elevar a ley sus propias convicciones. En cambio, los cristianos se someten en igual forma a la revelación divina.

Más todavía se agudiza esta oposición en Tertuliano y Arnobio. El primero, como ya en parte lo había hecho Taciano, se apropia el materialismo estoico en su aspecto metafísico; pero de ahí sólo deriva una teoría sensualista del conocimiento. Arnobio desarrolló esta doctrina en forma interesante, haciendo ver, para combatir la teoría del conocimiento platónica y platonizante, que no existe un conocimiento de orden superior dado al hombre desde su nacimiento, pues espiritualmente sería vacío.[18] El individuo no puede superar, dada su propia naturaleza, las impresiones de sus sentidos. De ahí que el alma humana sea incapaz por sí misma de llegar al conocimiento de Dios y de su propio destino después de la vida. Por tanto, ha menester de la revelación, y no puede encontrar su bienaventuranza sino en la fe. De esta suerte se presentó, por vez primera, el sensualismo como fundamento de un ortodoxismo sobrenatural: cuanto más aparece disminuída y sensiblemente limitada la capacidad natural del conocimiento humano, tanto más se impone la necesidad de la revelación.[19]

---

16 Compárese MINUCIO FÉLIX, *Oct.* 31 ss., donde la comunidad amorosa del cristianismo aparece precisamente como el Estado universal estoico de los filósofos.

17 Ref. II. 25 ss.

18 ARN., *Adv. Gent.* II, 20 ss.

19 La investigación teológica se inclina a subrayar enérgicamente esta limitación; pues, de hecho, parece haber creado la sugestiva fuerza del imprescindible "**credo quia absurdum**", a título de un estilo de pensar, una leyenda histórica, que falseaba

Según esto, el contenido de la revelación para Tertuliano no sólo es suprarracional; también es, en cierto sentido, antirracional, ya que debe entenderse por razón la función cognoscitiva natural del hombre. El evangelio no sólo es incomprensible mediante la sabiduría mundana; también se encuentra en necesaria contradicción con ella: **credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est; credo quia absurdum.** De ahí que no tengan nada que ver el cristianismo con la filosofía, Jerusalén con Atenas:[20] La filosofía, como saber natural, es incredulidad; por tanto, no hay filosofía cristiana.

5. Pero ya se encuentran incitaciones para deslindar la revelación frente al conocimiento natural, que hablan en pro del racionalismo. Pues por aquella identificación surgía el peligro de que zozobrara el criterio de la verdad: la muchedumbre de representaciones que en época tan agitada por motivos religiosos, se tenían por reveladas, hacía imprescindible que se pusiera en claro cuál era la verdadera revelación. Para ello no podía buscarse nuevamente parejo criterio en el conocimiento racional del individuo, ya que esto significaba herir en su base el principio de la revelación. Esta dificultad se hace singularmente perceptible en la dirección helenística. Plutarco, por ejemplo, que ve en todo conocimiento una revelación, atribuye, siguiendo la división estoica de las tres especies de teología (la de los poetas, la de los legisladores y la de los filósofos), a la ciencia, la última instancia sobre la verdad religiosa,[21] y se declara resuelto enemigo[22] de la superstición *(deisidaimonía)*; pero él mismo se revela en sus escritos, a fin de cuentas, tan ingenuo y crédulo como todos los hombres de su época, al aceptar una multitud de noticias milagrosas y proféticas: y la incrédula carencia de crítica, con la que, en este respecto, proceden los neoplatónicos posteriores, un Jámblico y un Proclo, no es otra cosa que la consecuente renuncia al saber personal, que, desde un principio, traía consigo la necesidad de revelación.

Aquí entronca el desarrollo de la Iglesia, en trance de organizarse, con el principio de la tradición y de la autoridad históricamente confirmada. Considera asequibles las fuentes religiosas del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero, también sólo inspiradas: acepta que sus autores, en la descripción de esta verdad por excelencia, se comportaron ante el espíritu divino en un estado de mera receptividad,[23] y no encuentra la garantía de este origen divino en la concordancia con el conocimiento racional humano, sino esencialmente en el cumplimiento de las profecías contenidas en ellos, y en la coincidencia prevista de su sucesión temporal.

---

exageradamente ciertas paradojas de Tertuliano. Compárese GRABMANN, *Método escolástico*, I, 118 s.; PRIBILLA, *Stimmen der Zeit* (Voces de la época), julio, 1922, 237 ss.

20 TERTULIANO, *De Carne Chr.* 5; *De Praescr.* 8. En esta última obra polemiza también enérgicamente contra aquellos que sustentan un cristianismo estoico o platónico. Tertuliano es el enemigo radical de la helenización del dogma; no admite compromiso alguno, y con la fogosidad de su naturaleza exige la sumisión incondicionada a la revelación. En forma más popular aún, expone ARNOBIO *(Adv. Gent.* II. 74 ss.) la indigencia del conocimiento natural.

21 *De Isid.* 68.

22 *De Superst.* 14.

23 JUST. APOL. I, 31.

La prueba profética, de extraordinaria importancia para el desarrollo ulterior de la teología, se ha originado de la necesidad por encontrar un criterio para decidir entre la verdadera y la falsa revelación. Puesto que es inasequible al hombre, mediante el conocimiento natural, descifrar el futuro, se ve en los vaticinios de los profetas que se cumplen, signos de la inspiración, merced a los cuales éstos pudieron formular sus doctrinas.

Pero a este argumento se añade otro. Antiguo y Nuevo Testamento se encuentran, según la doctrina de la Iglesia, representada principalmente por Ireneo[24] al respecto, en tal relación, que se hace ver que el mismo y único Dios se ha ido revelando a los hombres en el transcurso de los tiempos, cada vez de modo más puro y elevado, según el grado de su receptividad, a todos los seres racionales, no obstante que abusan de ésta su naturaleza: al pueblo de Israel en la austera ley de Moisés, a toda la humanidad, de nuevo, en la ley del amor y de la libertad que anunció Jesús. En esta coherente sucesión de los profetas se desarrolla, además, el designio divino de la educación del género humano: hay que ver en las revelaciones del Antiguo Testamento preparativos para el Nuevo, que éste ha de confirmar. También para la literatura patrística, el cumplimiento de las profecías vale como el eslabón de las diversas fases de la verdad revelada.[25]

Estas son formas de pensar que ya asoman en Pablo. Como es sabido, la Iglesia cristiana fija la revelación divina como autoridad histórica. Pero la radical fuerza psicológica que allí palpita, continuaba siendo la fiel entrega a la persona de Jesús, quien constituye, como encarnación de la revelación divina, el punto central de la vida cristiana.

6. Un sentido enteramente diverso toma el desarrollo de la teoría de la revelación en la filosofía helenística.[26] Aquí falta a la actividad científica la vital relación con la comunidad y, con ello, el apoyo de una autoridad histórica: aquí, por tanto, fue preciso buscar la revelación, exigida a modo de complemento para la capacidad natural de saber, en una inmediata iluminación del individuo, producida por la divinidad. De aquí que se vea en la revelación una especie de captura supra-racional de la verdad, que se concede al individuo en contacto *(haphe)* inmediato con Dios; y no obstante que es preciso reconocer que son pocos los que la alcanzan y sólo en raros instantes, se rechaza, sin embargo, una determinada y particular revelación históricamente dada por una autoridad que fuese para todos regulativa. Este concepto de revelación se llamó más tarde místico, y, por estas razones, el neoplatonismo es la fuente de toda la mística posterior.[27]

Pero hay que buscar los orígenes de esta idea otra vez en Filón. Pues ya enseñaba que toda virtud del hombre sólo puede aparecer y conservarse

[24] Ref. III. 12, IV, 11 ss.

[25] La teología alejandrina añade como cuarta etapa de la revelación el "evangelio eterno", que es preciso hallar en la interpretación pneumática del Nuevo Testamento. Compárese el desarrollo de este pensamiento en Lessing, *Educación del género humano.*

[26] Compárese R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (París, 1921), y O. Soehngen, *Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung* (La vivencia mística en la concepción del mundo de Plotino), 1923.

[27] Compárese A. Merx, *Idea y rudimentos de una historia general de la mística* (Heidelberg, 1893).

en nosotros por la acción del lógos divino, y que el conocimiento de Dios reside en una enajenación de sí mismo, en la renuncia de la individualidad y en un introducirse en la esencia divina.[28] El conocimiento de lo más profundo es unidad de vida con El, contacto inmediato. El espíritu que intenta contemplar a Dios, debe convertirse en Dios mismo.[29] En este estado se comporta el alma sólo pasiva, receptivamente,[30] tiene que renunciar por sí misma a su privativa actividad, a su propio pensamiento y a sus peculiares intenciones. Incluso el *nous,* la razón, enmudece, para dar lugar a la beatitud de la contemplación de Dios: en tal estado de éxtasis *(ekstasis),* dice Filón, mora el espíritu divino en el hombre. Por tanto, en este estado es el hombre, un profeta de la sabiduría divina, un nuncio y taumaturgo. Así como la Stoa había fundado ya la mántica en esta identidad esencial de pneuma divino y humano, ahora conciben los alejandrinos esta deificación del hombre, partiendo de su unión esencial con el principio cósmico. El pensamiento, enseña Plotino, es un estado inferior al del rapto místico; pues pensar es movimiento, es querer saber; el éxtasis, en cambio, es certidumbre de Dios, beata tranquilidad en Dios:[31] sólo en la medida en que se eleva el hombre a la divinidad, participa de la *theooría* divina (Aristóteles). El éxtasis es un estado del alma que, del mismo modo que su objeto al cual se proyecta (compárese parágrafo 3), supera toda posible determinación singular; supera, por tanto, la propia conciencia del individuo: es una sumersión inconsciente del individuo en la esencia divina, un bien de la divinidad, cierta unidad de vida con ella, más allá de toda descripción, de toda intuición, de toda determinación conceptual.[32]

En todo caso, semejante estado de éxtasis es una donación de la divinidad, un regalo del Infinito, que acoge en su seno a lo finito. Pero el hombre puede hacerse acreedor, con su libre voluntad, de tal deificación. Debe despojarse de todo lo sensible y de su propio querer; debe tornar, apartándose de la muchedumbre de relaciones peculiares en que se encuentra, a su simple y pura naturaleza *(haploosis)*:[33] los caminos para ello son, según Proclo, amor, verdad y fe; pero sólo en esta última, que va más allá de todo lo racional, realiza el alma su unificación con Dios y encuentra la paz del éxtasis divino.[34] Como los medios más eficaces para preparar esta manifestación dadivosa de Dios se recomienda por Jámblico y su escuela la oración[35] y toda suerte de ritos del culto religioso;[36] y si éstos no siempre conducen a las más altas revelaciones de la divinidad, suministran, por lo menos, como ya decía Apuleyo,[37] las confortantes y consoladoras revelaciones de los dioses y demonios inferiores, de los santos y de los espíritus protectores. De esta suerte aparecen también en el último neoplatonismo los arrobamientos proféticos de los estoicos como las formas preparatorias e

[28] Filón, *Leg. all.* 48 e; 55 d; 57 b (53-62 M.)

[29] *Apotheootheenai* se halla también en los escritos herméticos: Poemand. 10, 5 s. El *theousthai,* **deificatio,** se convirtió más tarde en un término habitual de la mística.

[30] Compárese Plut., *d. Pyth Orac.* 21 ss. (404 ss.)

[31] Plotino, *Enéadas.* VI. 7.

[32] *Ibid.* V. 3.

[33] Una expresión que ya se encuentra en Marco Aurelio *(Pros heaut.,* IV. 26) y que también emplea Plotino *(Enéadas.* VI. 7. 35).

[34] Proclo, *Theol. plat.* I, 24 s.

[35] Jámblico, *Proclo* (Tim. 64 c.).

[36] *De Myst. Aeg.* II, 11 (96).

[37] Apuleyo, *De Sócr.* 6 ss.

iniciales del más elevado éxtasis de la deificación. Pues en última instancia todas las formas de culto son para el neoplatónico recursos simbólicos para alcanzar la unión inmediata del individuo con Dios.

Así adquiere la teoría de la inspiración dos formas enteramente diversas en el cristianismo y en el neoplatonismo: en aquél se fija la revelación divina como autoridad histórica, en éste vale como la sumersión del individuo en el principio divino, sin echar mano de medio externo alguno. Allá tenemos, para la Edad Media, la fuente de la escolástica, aquí la de la mística.

19. Espíritu y materia

Entre los argumentos en que se fue plasmando la necesidad de la revelación en la filosofía alejandrina, ninguno tan incisivo como el que reposaba en la idea de que el hombre, inserto en el mundo de los sentidos, sólo puede elevarse, mediante ayuda divina, al conocimiento del mundo espiritual: con esto se pone al descubierto el dualismo religioso que informa la concepción dominante de la época. Sus raíces son, en parte, antropológicas; en parte, metafísicas: la oposición estoica entre lo racional y lo contrario a la razón empalma con el distingo platónico entre mundo suprasensible, eternamente idéntico a sí mismo, y mundo sensible, siempre cambiante.

La identificación de lo espiritual y lo inmaterial, sólo iniciada en Platón, pero de ningún modo consumada, fue circunscrita por Aristóteles a la autoconciencia divina: en cambio, toda suerte de hechos espirituales del hombre, por aguda que sea la oposición en la esfera del conocimiento y de la moral entre razón y sensibilidad, pertenece para Platón al mundo de la apariencia *(génesis)* y queda excluída, por tanto, del mundo del ser incorpóreo *(ousía)*; y si en las ideas encontradas de la doctrina aristotélica del *nous*, se hace el intento de ver en la razón algo inmaterial, un principio que penetra el alma desde afuera, sin embargo, pronto se aparta de este pensamiento la escuela peripatética, a medida que evoluciona (compárese parágrafo 15, 1). Pero del modo más enérgico gana terreno en las doctrinas de Epicuro y la Stoa la expresa materialización del alma y de las funciones psíquicas.

A la inversa, aquel dualismo ético, que separaba tanto como era posible la interioridad del hombre, vuelta sobre sí misma, del mundo externo de los sentidos, se iba acentuando progresivamente al correr del tiempo, y tanto más adquiría forma religiosa cuanto más apuntaba a una concepción del mundo, que hacía de esta oposición un principio metafísico.

1. Del modo más intuitivo aparece tal vez esta relación en las opiniones de los estoicos posteriores al acentuar tan enérgicamente el dualismo antropológico, que acaban por ponerlo en flagrante contradicción con su metafísica. La idea de la unidad de la esencia humana, que los estoicos hasta entonces habían sustentado, se puso en duda por Posidonio, cuando, platonizando la doctrina, hacía ver que las pasiones no pueden generarse del *hegemonikón*, frente al cual son algo extraño y negativo, sino de las partes irracionales del alma.[1] Pero ya en Séneca [2] encontramos una aguda oposición entre alma y "carne": para el espíritu el cuerpo sólo

[1] Compárese Galeno, *de Hipp. et. Plat.* IV, 3 ss.
[2] Séneca, *Epist.* 65, 22; 92, 13; *ad. Marc.* 24, 5.

es una envoltura, una cadena, una cárcel. Del mismo modo llama Epicteto a la razón y al cuerpo las dos partes constitutivas del hombre,[3] y, aunque después Marco Aurelio distingue dentro de la esencia sensible del hombre la materia tosca del hálito espiritual, inserto en ella, el pneuma, también él considera partes distintas en el pneuma el alma propiamente dicha como un ser incorpóreo y el espíritu *(nous* y *diánoia)*.[4] En correspondencia con ello, se encuentra también en todos estos pensadores una idea de la divinidad que sólo conserva los caracteres espirituales del concepto estoico, y se ve en la materia algo contrario a la divinidad, un principio hostil a la razón.[5]

Quizás este viraje de la Stoa provenga del creciente influjo del neopitagorismo, que nuevamente había convertido, con sus ideas de valor ético-religiosas, el dualismo platónico en el punto central de su concepción del mundo. Se acentúa en extremo por los sostenedores de esta doctrina la esencial diferencia entre alma y cuerpo [6] y en íntima relación [7] con esto se encuentra, por una parte, la doctrina de que Dios, como ser espiritual, sólo debe ser venerado espiritualmente,[8] poniendo en práctica la oración y la intención de virtud, no mediante ritos externos, —por la otra, un pronunciado ascetismo moral que libere el alma de las garras de la materia y la restituya a su origen divino, mediante abluciones y purificaciones, abstención de ciertos alimentos, especialmente de la carne, continencia sexual y abolición de los impulsos sensibles. Frente a la divinidad, el principio de lo bueno, se pone ahora la materia *(hyle)*, el principio de lo malo: la inclinación a ella, como el propio pecado del hombre.

En su aspecto moral encontramos esta concepción entre los esenios; teoréticamente, en la doctrina de Filón. También distingue el filósofo judío entre el alma que, como fuerza vital del organismo, habita en la sangre, y el pneuma que, como efluvio de la divinidad puramente espiritual, caracteriza la verdadera esencia del hombre:[9] asimismo considera que la más alta y pura de las sustancias se encuentra prisionera en el cuerpo, y que tropieza con obstáculos cuando intenta liberarse de lo sensible *(aisthesis)*: puesto que en ello enraíza la pecaminosidad [10] de los hombres, su salvación ha de buscarse extirpando todos los impulsos sensibles; también para él, por tanto, es la materia, como sustrato corporal, el principio de la maldad y de la imperfección, no obstante que la divinidad la ha conformado con vistas a lo bueno.

[3] Epicteto, *Dissert.*, I, 3. 3.
[4] Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 2; XII, 3.
[5] Séneca, *Ep.*, 65, 24. Epicteto, *Dissert.*, II, 8, 2. Marco Aurelio, *Meditaciones*, XIII, 2.
[6] Claud, *Mam. De Statu Animi*, II, 8.
[7] En tal medida se considera aquí al hombre como microcosmos; Ps. Pythag. en Phot. Cod., 249, p. 440 a.
[8] Apolonio de Tiana *(peri thysioon)* en Eus. Praet, ev. IV, 13.
[9] También llama Filón *pneuma* a aquello que entre los estoicos, aristotélicos y platónicos del tiempo se designa con el nombre de *nous*. Compárese Zeller, V, 395, 3. Sin embargo, hay en él también otras expresiones, en las que —al modo estoico— aparece el *pneuma*, como aire, en el sentido de una realidad física más fina: compárese H. Siebeck, *Historia de la psicología*, I b, 302 ss.
[10] Es también característico que la pecaminosidad de todos los hombres, que venía a contradecir la antigua creencia estoica de la realización perfecta del ideal del sabio, se reconozca por los estoicos de la Epoca Imperial, y se considere como motivo de la necesidad de ayuda sobrenatural; compárese Séneca, *Benef.* I, 10; VII, 27. Epicteto, *Dissert.*, II, 11, 1.

2. Afín —y no obstante diversa— es la representación de los apologistas cristianos. El concepto aristotélico de Dios, a modo de espíritu puro *(nous téleios)*, se enlaza a su doctrina de que Dios ha creado el mundo de una materia amorfa: sin embargo, no se considera aquí la materia como principio autónomo; más bien se busca el origen del mal en el abuso de la libertad por parte del hombre y del demonio, que lo seduce. Aquí se pone de manifiesto, diáfanamente, el carácter ético y religioso del dualismo de aquella época: se ve en la materia algo indiferente que sólo por el uso que de ella hacen las fuerzas espirituales, puede convertirse en bueno o malo. Del mismo modo, platónicos, como Plutarco, partiendo de un concepto de la materia que identifican con el no-ser amorfo, no encuentran el principio de lo malo en ella, sino en una fuerza opuesta a la propia y bondadosa divinidad,[11] que lucha con aquélla, en cierto modo, durante el proceso de la conformación de la materia. Plutarco halla este pensamiento en los mitos de las diversas religiones, pero debió recordar tal vez aquel pasaje donde Platón habla de un alma cósmica perversa en oposición a una bondadosa.[12]

Sin embargo, también se advierte aquí la tendencia a identificar la oposición de bueno y malo con la de espíritu y materia: de nuevo se busca la esencia de lo malo en una inclinación hacia lo sensible y carnal, hacia la materia; lo bueno, a la inversa, se ve en el amor a la divinidad espiritualmente pura; esto no es sólo un carácter dominante de la antigua moral cristiana; también se expresa del mismo modo en aquellos platónicos. Incluso Plutarco ve la liberación del cuerpo como el ineludible preparativo para recibir la gracia divina, objetivo final de la vida humana; y si Numenio postforma la doctrina de éste, diciendo que así como en el universo, también en el hombre luchan entre sí[13] dos almas, una buena, mala la otra, no deja de buscar también el sitio de esta última en el cuerpo y sus apetitos.

Pero tampoco se subraya solamente en esta doctrina la espiritualidad e incorporeidad de Dios: de igual modo se acentúa la incorporeidad del espíritu individual. Plutarco vuelve a poner de manifiesto el propio pensamiento, cuando cree separar el *nous*, el espíritu racional, de la *psiché* que, con la fuerza para mover el cuerpo, posee la sensibilidad y los afectos. Asimismo distingue Ireneo[14] el hálito espiritual *(pnoée zooees)*, ligado a la naturaleza temporal y al cuerpo, del espíritu vivificante *(pneuma zoopoioun)*, que es eterno, según su naturaleza.

Doquier, naturalmente, aparecen estas ideas en relación con las doctrinas de la inmortalidad (o, en su caso, de la preexistencia y de la transmigración de las almas), del pecado original (por el cual o para expiación del cual el hombre mora en la materia), y de la purificación (gracias a la que el alma podrá de nuevo liberarse de él); y precisamente se lleva a cabo cada vez con mayor intensidad la relación apuntada, cuando se identifica el espíritu con lo eterno, siempre idéntico a sí mismo (la *ousía* platónica), y la materia con lo perecedero y cambiante.

3. En tales circunstancias fue ganando terreno la escisión de los dos caracteres originalmente unidos en el concepto del alma: el fisiológico y el psicológico, el principio de la fuerza vital y el de la actividad

11 PLUTARCO, *De Isid.*, 46 ss.
12 PLAT., *Nomoi*, 896 e.
13 JÁMBLICO, en *Stob. Ecl.*, I, 894.
14 IRENEO, *Ref.*, V, 12, 2.

de la conciencia. Semejante distingo, advertido ya por Aristóteles, se desarrolla ampliamente por los estoicos en su separación de *heegemonikón* y alma física *(pneuma)*. Ahora aparece al lado del "alma", que mueve al cuerpo, el principo del espíritu autónomo e independiente de ella, y en este último no sólo se encuentra ya una función racional general, sino la propia esencia de la personalidad individual (así como la divina). Con las expresiones más variadas[15] se introduce dondequiera la idea de que el hombre alberga dentro de sí tres partes: cuerpo, alma y espíritu; y es comprensible que la línea de demarcación entre cuerpo y alma, por una parte, pero también la que puede existir entre alma y espíritu, por otra, fluctúe en buena medida: pues el alma juega el papel de una mediadora entre los dos extremos "materia" y "espíritu".

Por haberse distinguido de las funciones de la conciencia propiamente espirituales, las funciones fisiológicas del alma, surgió una inmediata consecuencia: se vino a ganar una nueva y más profunda idea. Pues una vez puesto aparte el mundo corpóreo, ya no era preciso concebir el espíritu en su actividad ni en sus objetos privativos, dependiendo de los influjos sensibles: y mientras en toda la filosofía griega se identificó el conocer con la intuición y captura de algo dado, viéndose en la función del pensamiento algo esencialmente receptivo, se abre paso ahora la idea de que el espíritu es algo autónomo, un principio creador.

4. Los orígenes de tal hecho residen en la doctrina neopitagórica: allí se afirma por vez primera la espiritualidad del mundo inmaterial. Las sustancias inmateriales de la metafísica platónica, las Ideas, ya no aparecen como esencias independientes, sino a modo de determinaciones constitutivas de la actividad espiritual: y si para el conocimiento humano aún conservan el carácter de algo dado, determinante —es que se las convierte en pensamientos de origen divino.[16] De este modo se ponen los paradigmas incorpóreos del mundo de la experiencia en la interioridad del espíritu; ya no es la razón algo perteneciente a la *ousía* o sólo afín a ella; es toda la *ousía* misma: el mundo inmaterial se reconoce como mundo del espíritu.[17]

En correspondencia con tal manera de pensar, define Plotino[18] el espíritu *(nous)* como la unidad que alberga dentro de sí la diversidad. Metafísicamente hablando, alude este pensamiento al lugar que ocupa el espíritu en la serie de emanaciones, al tornarse dual la originaria unidad (compárese

15 Acerca de la diversa terminología *(psyché*, **anima**, *pneuma*, **spiritus**, **spiraculum**, **animus**, etc.), en que aparecen estas doctrinas, ya se han dado, antes, ejemplos que fácilmente pueden aumentarse. De modo interesante desarrolla Orígenes *(De Princ.*, III, 1-5) esta doctrina: allí se considera el "alma", ya como fuerza motriz, ya como facultad representativa y apetitiva; en cambio, se ve en el espíritu el principio de toda apreciación, de lo bueno y de lo malo, por una parte; de lo verdadero y de lo falso, por la otra; sólo en éste, enseña Orígenes, reside la libertad del hombre. Igual división tripartita aparece en Plotino vinculada a su entera construcción metafísica: *Enéadas*, II, 9, 2. Compárese abajo parágrafo 20, 7.
16 Compárese NICÓMACO, *Arithm. Intr.*, I, 6.
17 Con pareja variación se trasplantó en el futuro la teoría platónica de las Ideas, al acogerla Plotino y con él todo el neoplatonismo. Sin embargo, no ha ocurrido esto sin oposición: por lo menos, Longinos protesta contra eso; lo propio hace su discípulo Porfirio cuando escribe su obra *Hoti exoo tuo nou hoypssteeke ta noeeta:* PORF. *Vit. Plot.*, 18 ss.
18 PLOTINO, *Enéadas*, V, 9, 6; 3, 15; 4, 2.

parágrafo 20, 2 y 7); pero más importante es la significación psicológica de esta doctrina. Pues en ella aparece el espíritu por vez primera como la función sintética que crea la diversidad derivándola de su más alta unidad. Partiendo de este punto de vista general, fundan los neoplatónicos la psicología sobre el principio de la actividad de la conciencia. Pues el "alma superior" no puede ser considerada ya como algo pasivo, sino dotada de actividad en todas sus funciones, según su propia esencia.[19] Toda suerte de comprensión *(synesis)* reposa en la síntesis *(synthesis)* de diferentes momentos;[20] allí mismo donde el conocimiento no supera lo sensible, sólo el cuerpo es paciente, al paso que el alma se comporta activamente en su darse cuenta *(synaistheesis* y *parakoutheesis)*:[21] y lo propio vale de las pasiones y sentimientos sensibles. Así se llega a distinguir en la esfera de lo sensible entre el estado de excitación y el darse cuenta de él: el primero es un padecer del cuerpo (o también del alma inferior); el último, ya en la percepción de la conciencia, un acto del alma superior, que Plotino describe como una suerte de movimiento reflejo del pensamiento *(anakamptein,* reflexión).[22]

Si de esa guisa se concibe la conciencia como el activo darse cuenta de los propios estados, funciones y determinaciones constitutivas del espíritu —una teoría que (según Philoponus) se sustenta también por el neoplatónico Plutarco—, significa que Plotino se ha elevado, asimismo, al concepto de la autoconciencia *(parakolouthein eautoo)*.[23] En analogía con el distingo aristotélico de intelecto activo e intelecto pasivo, concibe Plotino este concepto de la autoconciencia del siguiente modo: el espíritu, como pensar *(nóeesis)* móvil, activo, se da su objeto como un pensar en reposo, objetivo *(noeetón)*: el espíritu, como saber, y el espíritu como ser, son idénticos.

Pero el concepto de autoconciencia toma ahora también la coloración ético-religiosa de la época. La *synesis* es al propio tiempo *syneideesis*, conciencia moral, esto es, un saber del hombre, no sólo de sus propios estados y acciones, sino también de aquellos imperativos y valores que intenta realizar el sujeto: y precisamente en la filosofía de los Padres de la Iglesia se desarrolla la doctrina de la autoconciencia, no sólo como un saber del hombre de sus culpas, sino también en su activa lucha como remordimiento *(metaonia)*. El giro que toma la doctrina se encuentra en relación con otra circunstancia: dentro del cristianismo aquella actividad de la conciencia se toma más en cuenta en su aspecto práctico que en su aspecto teórico. La libertad de la voluntad constituye aquí el concepto central. Si los Padres de la Iglesia orientales se aproximaron en parte al intelectualismo de la filosofía helenística, o, por lo menos, le hicieron concesiones, se acentúa la voluntad del modo más enérgico en psicología y dogmática entre los occidentales, maestros de la Iglesia en más alto grado, próximos al romanismo. Se inclinan insistentemente a considerar al espíritu, el principio inmaterial, en tanto es conocimiento, como algo pasivo y deter-

[19] Porfirio, *Sentencias*, 10, 19 y otras.
[20] Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 26.
[21] *Ibid.*, IV, 4, 18 s. El término *synaistheesis*, cuya significación, por lo demás, recuerda el *Koinón aistheetéerion* de Aristóteles y, en definitiva, el *Teeteto* de Platón, se encuentra de modo semejante en Alejandro de Afrodisias, *Quaest.*, III, 7, p. 177.
[22] Plotino, *Enéadas*, I, 4, 10.
[23] *Ibid.*, III, 9.

minado por el objeto que conoce, pero en cuanto es voluntad, como algo activo y determinante.

5. El concepto de espíritu a título de principio autónomo y creador, pronto excedió la significación psicológica, ética y epistemológica; en las postrimerías de la antigüedad se torna el pensamiento dominante de la metafísica religiosa. Pues esta idea daba la posibilidad de superar aquel dualismo de que partía toda la filosofía religiosa de la época, ya que se hacía el intento de derivar la materia de este espíritu creador. De ahí que el último y más elevado problema de la antigua filosofía haya sido éste: concebir el mundo como un producto del espíritu; incluso ver en el origen del mundo corpóreo con todas sus manifestaciones, algo esencialmente espiritual y de contenido. La espiritualización del universo es el resultado final de la antigua filosofía.

En esta tarea han laborado, por igual, el cristianismo y el neoplatonismo, Orígenes y Plotino. A decir verdad, ambos mantienen con plena energía, tratándose de la interpretación del mundo de la experiencia y especialmente de temas morales, el dualismo de espíritu y materia; cada vez más se identifica lo sensible con lo malo y extraño a Dios, de donde el alma debe liberarse para retornar a la unidad con el espíritu puro: pero también la oscuridad se explica por la luz eterna; se reconoce que la materia es una creación del espíritu. El postrer punto de vista de la antigua filosofía fue el monismo del espíritu.

Pero en la solución de este problema común se separan significativamente la filosofía del cristianismo y el neoplatonismo: pues este desenvolvimiento del espíritu divino en el mundo de la experiencia (hasta las formas materiales), debió interpretarse, claro está, por las ideas que se tenían acerca de la esencia divina y su relación con el mundo, y puntualmente aquí se encuentra el helenismo sobre bases por completo diversas a las de la doctrina de la nueva religión.

20. Dios y mundo

La peculiar tensión entre monismo metafísico y dualismo éticamente religioso, que a modo de ensanchamiento del problema estoico (compárese parágrafo 16) determina el carácter de toda la filosofía alejandrina, concentra el pensamiento de la época en torno al problema más difícil y complicado: el de la relación entre Dios y Mundo.

1. Ya dentro del seno de la mera teoría surgió el problema, debido a la oposición entre filosofía aristotélica y filosofía estoica: aquélla sustentaba tan enérgicamente la trascendencia de Dios —su absoluta separación del mundo—, como ésta la inmanencia, esto es, la plena fusión de Dios con el Mundo. Por tanto, hay que reconocer ya el problema y el sentido medular de su solución en la mixtura ecléctica[1] de la cosmología peripatética y estoica, al propio tiempo que ver en el escrito pseudoaristotélico *Del mundo* su tipo de concepción.[2] A la doctrina aristotélica de que la esencia

[1] Ya se ha tratado del estratonismo, como una postformación, próxima a la Stoa, de la doctrina aristotélica, en consonancia con la dirección de la inmanencia panteísta: compárese parágrafo 15, 1.
[2] Este libro (reproducido en las Obras aristotélicas, 391 ss.), debió haber aparecido

de Dios supera con mucho la naturaleza (como la totalidad de las cosas semovientes) y, sobre todo, el permanente cambio de la existencia terrestre —se enlaza aquí el intento estoico de perseguir el influjo dinámico de Dios al través del universo entero, hasta las cosas singulares por excelencia. Para los estoicos, Dios y Mundo son la misma cosa: Aristóteles ve en el Mundo un organismo semoviente con arreglo a fines, cuya más externa esfera sólo evoluciona impulsada por la nostalgia hacia la forma pura eternamente inmóvil—, un cambio que se comunica a las esferas inferiores con perfección cada vez menor: en este libro, a la inversa, donde se mezclan ambas teorías, aparece el macrocosmos como un armonioso sistema de las cosas singulares, en el que la fuerza de Dios, en sí mismo ultracósmico, gobierna, como principio vital, bajo las más diferentes formas. Teísmo y panteísmo se concilian, ora por el distingo entre esencias y fuerzas de la divinidad, ora por la serie gradual de acciones divinas, que se extienden desde el cielo de las estrellas fijas hasta la tierra. Se enlaza la doctrina del pneuma con el concepto aristotélico de Dios, al concebir las fuerzas de la vida natural como influjos del espíritu puro.[3]

Gracias a este giro del problema, empero, se acentúa aquella dificultad metafísica, escondida ya en la doctrina aristotélica de la acción de la divinidad sobre el mundo: pues era difícil unir a la más pura espiritualidad, que caracteriza la esencia de Dios, la materialización de su influjo, y éste debía existir puntualmente en el movimiento de la materia. Además, el propio Aristóteles no había expresado con plena claridad la relación que priva entre lo inmóvil y lo móvil (compárese parágrafo 13, 5).[4]

2. Todavía más se agudiza el problema con la acentuación de aquel dualismo religioso que, no satisfecho con oponer a Dios (como espíritu) la materia, a la esfera suprasensible la sensible, más bien trata de potenciar la esencia divina en el reino de la experiencia y de todo contenido concreto, y de convertir de este modo lo ultracósmico en un Dios ultraespiritual. La idea se encuentra ya en los neopitagóricos, entre quienes los puntos oscilantes de demarcación en los diferentes estadios del dualismo se ocultan bajo expresiones numérico-simbólicas. Al afirmar como principios lo "uno" y la "dualidad indeterminada", no se hace otra cosa que ver en esta última la materia, lo impuro: el origen de lo imperfecto y de lo malo; lo Uno, empero, se trata, ya como la forma pura, como espíritu, ya como la "causa de las causas" trascendente a toda razón, como la esencia originaria, de la que fluye la oposición de aquella unidad derivada y de la dualidad, del espíritu y la materia: en este caso aparece la segunda unidad, lo uno creado *(prootógonon hen)* como la perfecta imagen, pero sólo como imagen de la más alta unidad.[5]

Pensamiento tal llevó entonces, al convertir el espíritu en una creación de la divinidad, si bien la primera y más perfecta, a desposeer el concepto de

a principios del siglo primero después de Cristo: Apuleyo ha hecho una traducción de él; W. Capelle lo tradujo al alemán (Jena, 1907).

3 Compárese principalmente cap. 6, 397 b 9.

4 Las dificultades se concentran especialmente en torno al concepto aristotélico de la *haphée:* puesto que se considera el "contacto" del moviente con el movido como condición del movimiento, debió haberse hablado de un "contacto" entre Dios y el Cielo de las estrellas fijas, lo que chocaba con la esencia puramente espiritual de la divinidad, y dio a la *haphée,* en este caso, una limitada y metafórica significación ("relación inmediata"): compárese Aristóteles, *De Gen. et. Corr.* I, 6, 323 a, 20.

5 Nicómaco, *Theol. Arith.* p. 44.

esta última de toda determinación cualitativa. Parejo ensayo se pone ya de manifiesto en Filón, quien acentúa a tal grado la oposición entre Dios y todo lo finito, que acaba por designar expresamente[6] a aquél como lo que carece de toda propiedad *(ápoios):* pues estando Dios sobre todas las cosas, sólo puede decirse de él que no posee ningún predicado finito, asequible al conocimiento humano: ningún nombre lo califica. Esta doctrina, llamada más tarde "teología negativa", se encuentra también entre los apologistas del cristianismo influídos por las ideas de Filón, sobre todo en Justino,[7] así como en parte entre los *gnósticos.*

En forma más radical, si cabe, encontramos el mismo pensamiento en el neoplatonismo. Así como en los Libros Herméticos[8] se ve en Dios lo infinito, lo inconcebible, lo innominado, el principio del ser y de la razón, superior a todas las cosas y del que la propia razón es su claro testimonio, del mismo modo es para Plotino la divinidad la esencia originaria, absolutamente trascendente, la perfecta unidad que está sobre el propio espíritu, ya que éste, como principio que contiene la diversidad en la unidad (compárese parágrafo 19, 4), no puede provenir sino de Dios mismo. Lo Uno, *to hen,* precede a todo ser y pensar, es infinito, sin estructura y se encuentra "más allá" *(epékeina)* tanto del mundo espiritual como del mundo sensible; carece también, por tanto, de conciencia y actividad.[9]

Si Plotino había definido a este impredicable primero *(to prooton)* también como lo Uno (que es causa de todo pensar y de todo ser) y como lo bueno, como el fin absoluto de todo devenir, aún no satisfizo esto a sus continuadores: Jámblico pone sobre el *hen* de Plotino todavía uno más elevado y enteramente inexpresable *(pantee arreetos arjée),*[10] y Proclo no se aparta de él en semejante idea.

En circunstancias tales experimenta el concepto de *infinito* una revaloración radical y altamente significativa.[11] Para el espíritu griego, inclinado siempre a lo proporcionado y concreto, tenía la noción de infinito el valor de lo inacabado e imperfecto, y sólo de mal grado consintió su metafísica,[12] respecto a la infinitud de espacio y tiempo, en adscribir a lo infinito una especie de realidad, si bien secundaria (pitagóricos, atomistas, Platón). Pero ahora la infinitud[13] era el único predicado que, frente a las cosas finitas del mundo, podría atribuirse a la más excelsa realidad, a Dios: incluso la teología "negativa" toleraba pareja expresión; *infinita* debía llamarse a aquella originaria fuerza divina, que consideraba la filosofía estoico-neopitagórica como la esencia que gobierna el universo con todas sus manifesta-

6 Filón, *Leg. Alleg.* 47 a; qu. *D. s. Immut.* 301 a.

7 Justino, *Apol.* I, 61 ss.

8 *Poemand.* 4 s.

9 Es fácilmente comprensible que para esta relación del hombre con este Dios, Ser suprarracional, superior a todo obrar, querer y pensar, también parece necesario un estado de éxtasis suprarracional, involuntario e inconsciente: compárese parágrafo 18, 6.

10 Damascio, *De Princ.* 43.

11 Compárese Joh. Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems* (Historia del problema del infinito), Leipzig, 1896.

12 Con excepción de la aislada determinación conceptual de Anaximandro, que influyó esencialmente en otro sentido.

13 Débese aquí indicar brevemente que en este concepto aparecen mezcladas desde un principio las notas de la (cuantitativa) ilimitación *(ápeiron).* Compárese parágrafo 4, 2.

ciones; *infinito* lo "Uno", del que el neoplatonismo hace derivar y volver a su seno los seres cósmicos; infinita, porque exenta de toda limitación, la voluntad creadora de Dios ha hecho de la nada el Mundo, según la doctrina del cristianismo; *infinita* también la propia y más alta personalidad en oposición a las personas finitas. Así se convierte el concepto de infinitud en nota integrante de la más elevada realidad metafísica, durante el postrer desarrollo de la filosofía antigua: ya no es sólo un atributo del universo en su extensión espacial y temporal; lo es, asimismo de la interna esencia de las cosas y, ante todo, de la divinidad. A tal grado se consolida y asegura esta última síntesis, que la conciencia actual, lo mismo en sus representaciones que en sus sentimientos, se ve obligada a concebir, por modo naturalísimo, la más alta esencia como lo "infinito", frente a todas las cosas y relaciones finitas.

3. Ante las sublimaciones dialécticas a que parecía sucumbir el concepto de la divinidad infinita, especialmente en los neoplatónicos de la última época, conserva la *doctrina cristiana en su evolución eclesiástica* su más impresionante energía, aferrándose al *concepto de Dios, a título de personalidad espiritual.* A ello no la llevaban reflexiones y fundamentos de índole filosófica; procedía así, a causa de su inmediato contacto con la ardiente convicción de la comunidad: precisamente en eso reside su fuerza psicológica y su energía histórico-universal. El Nuevo Testamento respira esta creencia; todos los Padres de la Iglesia la defendieron, por diferentes que hayan sido sus opiniones y puntos de vista en otros aspectos, y precisamente por ella se aparta la doctrina cristiana, de las soluciones helenísticas relativas al problema fundamental de la filosofía de la religión.

El Helenismo ve en la personalidad —incluso allí donde se la concibe de modo puramente espiritual— algo limitado y reducido, que mantiene a distancia de la más alta esencia, y que sólo atribuye a los dioses secundarios y a los hombres; el cristianismo reclama, como religión viviente que es, un *contacto personal del hombre con el principio cósmico, concebido como la más alta personalidad,* y acuna tal pensamiento en la idea de la *filiación divina del hombre.*

Si, por tanto, el concepto de la personalidad, a modo de intimidad espiritual, constituye el resultado esencialmente nuevo, al que se anudan en el pensar griego y en el helenístico, los motivos éticos y teóricos, el cristianismo, en rigor, ha heredado esta idea de la Antigüedad, al paso que el *neoplatonismo* retorna a la vieja representación que hace de la personalidad un producto efímero de una *energía viviente e impersonal.* Ver en la persona y en la relación de personas entre sí la raíz de la existencia: he ahí lo esencial de la concepción cristiana del mundo.

4. No obstante esta notoria divergencia, se mantiene a flote en las variadas corrientes de la filosofía alejandrina el mismo problema: poner a la divinidad y al mundo de los sentidos, a pesar de su innegable separación, en aquellas relaciones que exigía la necesidad religiosa; pues cuanto más honda se sentía la oposición entre Dios y Mundo, tanto más ardiente llegó a ser el afán de superarla, superarla mediante un *conocimiento* que hiciera comprensible el mundo partiendo de Dios, y mediante una *conducta* que anhelara retornar a Dios, abandonando el Mundo.

Por tanto, lo mismo el dualismo de Dios y Mundo, que el de espíritu y materia constituyen sólo el punto de partida emotivo y el supuesto de la filosofía alejandrina; pero su objetivo fue siempre, tanto en el dominio de lo teorético como en la esfera de lo práctico, la superación de pareja antítesis. Precisamente lo peculiar de esta época reside en el incansable intento de colmar, por obra del saber y la voluntad, el abismo con que tropieza el sentimiento.

Cierto: la época crea aquellas concepciones del mundo, en las que el *dualismo* se dibuja de modo tan enérgico, como si estuviera delimitado con imborrables rasgos. En ese plano se encuentran los neoplatónicos, como Plutarco, que no sólo consideran a la materia —a modo de principio originario— junto a la divinidad, ya que esta última en ningún caso puede ser la causa de lo malo; asimismo ven en la creación de esta materia indiferente al mundo, al lado de Dios y a título de tercer principio, la "maligna alma cósmica". Una de las partes del sistema *gnóstico* interesa aquí preferentemente.

Este inicial, fantástico ensayo de una teología cristiana estaba dominado por la idea del pecado y de la salvación; el carácter fundamental del gnosticismo residía en poner en relación, partiendo de semejante idea, los conceptos de la filosofía griega con los mitos de las religiones orientales. De esta suerte aparece en *Valentino*, junto a la divinidad, que se manifiesta en la plenitud *(plèrooma)* de creaciones espirituales, el espacio vacío *(to kénooma)*, que existe desde toda eternidad; junto a la forma, la materia; junto a lo bueno, lo malo; y si por obra del autodesarrollo de la divinidad (compárese núm. 6 de este parágrafo) va surgiendo un mundo de espíritus en aquella "plenitud", asimismo se ve en el mundo corporal la obra de un Eón caído (compárense parágrafo 20, 6 y parágrafo 21, 4), que imita a la materia en su intimidad. Del mismo modo contrapone *Saturnino* al reino divino de la luz la materia, el imperio de Satán, y considera el mundo terrestre como un campo de lucha, por cuya posesión combaten los buenos y los malignos espíritus, mediante su acción sobre el hombre. También la mitología de *Bardesanes* posee semejantes rasgos: con el fin de explicar la formación del mundo, imagina, aparte y al lado del "Padre de la vida" una divinidad femenina, una potencia receptiva.

La concepción dualista se agudiza en extremo en el *maniqueísmo:*[14] una religión nacida de la mezcla de pensamientos gnósticos con la vieja mitología pérsica. Ambos reinos: el de lo bueno y lo malo, el de la luz y el de las tinieblas, el de la paz y el de la guerra, existen frente a frente desde toda eternidad, así como sus príncipes Dios y Satán. También aquí se concibe la formación del mundo como una mezcla de buenos y malos elementos, provocada por una violación de fronteras; en el hombre tiene lugar la lucha entre un alma buena, perteneciente al reino de la luz, y un alma mala, originada de las tinieblas. El apartamiento completo de ambos reinos debe constituir la redención esperada.

[14] El fundador, Manes, (tal vez 240-280), consideraba su doctrina como la perfección del cristianismo y como revelación del Paráclito; sucumbió, es cierto, a las persecuciones de los sacerdotes persas, pero su religión se difundió rápidamente y se ha mantenido viva hasta muy entrada la Edad Media. Del mejor modo nos informa sobre ella Agustín, quien durante algún tiempo compartió sus doctrinas. Compárese O. FLUEGEL, *Manes y su doctrina.* Leipzig, 1862.

Se va viendo cada vez con mayor claridad en este desarrollo que el dualismo de la época reposa, esencialmente, en motivos ético-religiosos. Al convertir en punto de vista de explicación teorética la apreciación valorativa que se hace de hombres, cosas y relaciones, como buena o mala, se acaba por dividir el origen del universo, contrapuesto valorativamente así, en dos causas diferentes, de las cuales, sin duda alguna, sólo la primera, la de lo bueno tiene valor positivo y ha de designarse con el nombre de divinidad; mas en un sentido teorético también la otra posee originalidad y eternidad *(ousía)* metafísica. Pero ya por estas relaciones se puede comprender que, al acoplarse plenamente el punto de vista metafísico al ético, no se hace otra cosa que abolir aquel dualismo.

5. De hecho sacaba el dualismo de sus propios motivos una serie de representaciones, merced a las cuales preparó él mismo su propia superación. Cuanto más agudamente se pensaba la oposición entre el espíritu divino y el mundo material, tanto más se dilataba la distancia entre el hombre y el objeto de su veneración religiosa, y tanto más se imponía la necesidad de restablecer el contacto, de lo así separado, recurriendo a intermediarios. Teoréticamente, su importancia residía en hacer comprensible e inofensiva la acción de la divinidad sobre la materia, ya que ésta es extraña e indigna de Dios; prácticamente, tuvo el propósito de crear los mediadores que ayudasen al hombre a elevarse de su inferioridad sensible a la más alta realidad. Ambos intereses aluden en igual medida a los métodos gracias a los cuales los viejos académicos, y, después de ellos, los estoicos, habían tratado de interpolar la creencia de dioses inferiores en su sistema de religión natural.

Filón desarrolla en gran estilo por vez primera esta teoría de la mediación, dando a ella un sentido preciso: por una parte, la pone en estrecha relación con la teoría neopitagórica de las Ideas; por otra, con la doctrina angélica de su religión.[15] El filósofo judío ha ido designando a los poderes mediadores, en las diferentes etapas de su doctrina, como Ideas, como fuerzas, como ángeles divinos (sus meditaciones tienen a la vista de preferencia la significación teorética y el intento de explicar el influjo divino sobre el mundo). Pero siempre se mezcla el pensamiento de que estos seres intermedios participan tanto de la naturaleza divina como del mundo, que pertenecen a la divinidad y, no obstante, son diferentes de ella. De esta suerte se ve (neopitagóricamente) en las Ideas pensamientos de Dios y contenidos de su sabiduría; pero también (con el viejo platonismo) un mundo inteligible de arquetipos, creado por Dios. Semejantes paradigmas, empero, son las energías activas que modelan la materia, de acuerdo con su intrínseca finalidad: son como fuerzas independientes, encargadas de construir y mantener el mundo, tratando de evitar un contacto directo entre Dios y él; pero a veces se les sigue considerando como algo unido a la esencia divina, a modo de una manifestación de ella misma. En fin, los ángeles que viene a equiparar con aquellas Ideas y fuerzas, son, a la verdad, figuras míticas y se les considera a manera de servidores, enviados, mensajeros de Dios; por otra parte, se ponen al descubierto en ellos los caracteres y propiedades de la íntima esencia divina, que en su conjunto y profundidad

[15] Filón en Eusebio, *Praep. ev.* VII, 13. 1. Acentuando un poco más la idea de personalidad, se encuentra la misma determinación conceptual en Justino. *Apol.* I, 32. *Dial. c. Tryph.* 56 s.

sigue siendo incognoscible e impredicable. Esta doble naturaleza, condicionada por el pensamiento capital del sistema, trae consigo que acaben por adquirir las potencias angelicales la significación de un contenido conceptual de índole general y se les equipe con todos los caracteres de la personalidad; y precisamente, esta peculiar fusión de ideas científicas y míticas, esta indeterminada penumbra conceptual a que se aferra toda la doctrina, constituye lo esencial y lo históricamente importante de ella.

Lo propio vale de la postrera consecuencia, con lo que Filón clausura su sistema. La plétora de Ideas, fuerzas y ángeles es por sí misma un mundo concluso en el que rige la pluralidad y el movimiento: entre ella y la unitaria divinidad inmóvil e invariable debía existir un ser intermediario superior. Como las Ideas respecto a las apariencias singulares, así debe comportarse con las Ideas la más elevada de ellas *(to gennikóotaton)*. "La Idea de las Ideas", como la fuerza respecto a sus efectos sensibles, así debe comportarse la fuerza cósmica racional con las fuerzas: el mundo angelical encuentra su linde unitaria en un arcángel. Filón designa con el concepto estoico de *lógos* este compendio de la divinal acción cósmica. Pero también éste aparece en él con una significación cambiante e imprecisa: el *lógos* es, por una parte, la sabiduría divina, que en sí misma reposa *(sophía* o *lógos endiáthetos*. Compárese nota 7 del parágrafo 17) y la fuerza racional creatriz de la más alta realidad; pero es también, por otra parte, la razón que proviene de la divinidad *(lógos prophorikós)*, la imagen perfecta, el hijo primogénito, ni increado como Dios, ni creado como los espíritus y los hombres; es más bien el segundo Dios. Por mediación de él ha creado Dios el mundo y, a la inversa, es el sacerdote máximo que, por sus intercesiones, establece los vínculos entre el hombre y la divinidad; es posible conocerle, mientras Dios mismo escapa a toda suerte de determinaciones conceptuales y permanece incognoscible: es Dios en la medida en que constituye el principio vital del mundo.

De esta guisa se distinguen trascendencia e inmanencia de Dios, a modo de potencias diferenciadas, para permanecer, no obstante, unidas; el *Lógos* como Dios mundano es la "morada" del Dios ultramundano. Cuanto más dificultades presentaba la construcción conceptual de esta relación, tanto más ricas fueron las formulaciones metafísicas de que se sirvió Filón para exponerlas.[16]

6. Con esta teoría del *Lógos* se daba ahora el paso decisivo para colmar el abismo existente entre Dios y mundo sensible, echando mano de una determinada escala de seres, que descienden gradualmente de la unidad a la diversidad, de la invariabilidad a la variabilidad, de lo inmaterial a lo material, de lo espiritual a lo sensible, de lo perfecto a lo imperfecto, de lo bueno a lo malo; y como este ordenamiento jerárquico se concibiera al propio tiempo a modo de un sistema de causas y efectos, resultó de ahí una nueva doctrina del proceso cosmogónico, mediante la cual se deriva el mundo sensible de la esencia divina, introduciendo un conjunto de seres intermedios; pero la doctrina no está lejos del pensamiento que considera las etapas de este proceso como los grados al través de los cuales

[16] En relación con todas estas doctrinas nos encontramos que en Filón lo espiritual del mundo de la experiencia ocupa un lugar no definido entre lo inmaterial y lo material: el *nous* del hombre, la capacidad de pensar y de la energía volitiva, es una parte del lógos divino (incluso se designa a los demonios *logoi*, de acuerdo con la Stoa), y se le caracteriza nuevamente como *pneuma* sutil.

retorna a la divinidad el hombre aprisionado en el mundo sensible. En conexiones de tan amplia envergadura, se abre paso teorética y prácticamente la idea de la superación del dualismo.

Con ello se puso a la orden del día, nuevamente, aquel problema que Platón en su última, pitagorizante época, y los más viejos académicos habían tenido a la vista, cuando se esforzaban por hacerse comprensible, con la ayuda de la teoría de los números, el origen de las Ideas y de las cosas, de la unidad divina (compárese parágrafo 11, 5). Pero ya entonces se hacía ver lo siguiente: el esquema que deriva la pluralidad de la unidad, admite dos interpretaciones opuestas, tocante a su relación con los predicados de valor. La concepción platónica, defendida por Jenócrates, sostiene que la unidad es lo bueno y perfecto, pero lo que de ella se deriva, imperfecto, y, al fin de cuentas, malo. Espeusipo defiende la opinión adversa: hay que buscar[17] lo bueno en la fase final del proceso, no en el punto de partida; lo malo, en cambio, en lo indeterminado e inconcluso. Suelen designarse, respectivamente, sistema de la emanación y sistema de la evolución a las dos doctrinas, así diferenciadas. El primero de los nombres proviene de que en este sistema, que imperaba de modo decisivo en la filosofía de la religión del alejandrinismo, las creaciones específicas del *lógos* cósmico se designaban de continuo con el término estoico de "efluvios" *(aporroiai)* de la esencia divina.

Pero tampoco carece la filosofía alejandrina de ensayos evolucionistas; particularmente el gnosticismo está muy próximo a ellos; pues éste debió inclinarse más que otras corrientes, merced a su agudo dualismo de espíritu y materia, a buscar un recurso monístico en un principio indiferenciado, del que se originan los opuestos. Por tanto, donde los gnósticos —y éste es el caso en los más destacados— van más allá del dualismo, bosquejan no sólo un proceso cosmogónico, sino también un proceso teogónico, a través del cual la divinidad, por obra de la oposición de contrarios, se revela cada vez del mejor modo. Así se llama en Basílides al principio innominado el Dios que aún no existe *(ho ouk oon theos)*: éste ha creado la simiente cósmica *(panspermía)*, en cuyo seno moran desordenadamente junto a las fuerzas materiales *(amorphía)* las espirituales *(hyoteetes)*: el orden y estructura de este caos de fuerzas se genera por la nostalgia hacia la divinidad. Al propio tiempo se escinden las diversas "filiaciones" —el parentesco filial de los seres respecto de Dios—, el mundo espiritual *(hyperkosmía)* del mundo material *(kosmos)*, y en este curso temporero del acontecer, finalmente, todas las esferas de la divinidad, así desarrollada; cada una llega al lugar a ella asignado, cesa la inquietud del anhelo, y la paz de la transfiguración impera por doquier.

En peculiar mezcla aparecen motivos evolucionistas y emanatistas en la teoría de Valentino. Aquí se supone en primer lugar que el mundo espiritual *(pleerooma)* o el sistema de los "eones", de las esencialidades eternas, se va autorrevelando del oscuro abismo *(bythos)*, pero que, en segundo término, se desenvuelve como una creación descendente de seres cada vez menos perfectos. El esquema mítico es el apareamiento oriental de divinidades masculinas y femeninas. En la más alta "syzigia" aparece junto a la causa originaria el "silencio" *(sigée)*, llamado también pensamiento *(énnoia)*. Del contacto del ser primitivo con la capacidad de tener

17 Compárese Aristóteles, *Met.* XIV, 4, 1091 b, 16; XII, 7, 1072 b, 31.

conciencia se origina como hijo primogénito el espíritu (llamado aquí *nous)*, que en la segunda syzygia tiene como objeto la "verdad", esto es, el mundo inteligible, el reino de las Ideas. Autorrevelada plenamente la divinidad así, se torna en la tercera syzigia como "hombre ideal" *(ánthropos)* y "comunidad de vida" *(ekkleesía)*. Iniciado el proceso descendente, continúa desarrollándose de este modo: de la tercera y de la cuarta syzigia se generan aún otros eones, que con los ocho sagrados forman el íntegro *pleroma;* no obstante, estos últimos eones se encuentran cada vez más distantes de la causa originaria: pero el último de estos eones, la "sabiduría" *(sophía)* dio motivo, por su anhelo pecador de equipararse al principio originario, a que se le desposeyera de este afán y se le arrojara en el vacío material, el *kénooma,* donde se dio a la tarea de formar al mundo terrestre.

Si se observan los pensamientos filosóficos ocultos tras esta multívoca construcción mítica, se comprenderá fácilmente por qué la escuela de los valentinianos se dividió en diversas corrientes. Pues en ningún otro sistema de la época se encuentran mezclados tantos elementos dualistas y monistas de la concepción evolucionista y emanatista del universo.

7. Con clarificación conceptual y exentos del aparato mítico, aparecen los mismos motivos en la doctrina de Plotino; pero de tal modo, que en el desarrollo del conjunto el principio de la emanación desaloja casi por completo a los otros dos.

La síntesis de trascendencia e inmanencia es determinada por Plotino en este sentido: se sigue considerando la esencia de Dios como lo unitario e invariable por modo absoluto, adscribiendo pluralidad y variabilidad sólo a sus manifestaciones.[18] De lo "Uno", superior a todas las determinaciones y opuestos finitos, no puede predicarse absolutamente nada en sentido estricto (compárese número 2 de este parágrafo); solamente de manera impropia puede ser designado, en su relación con el mundo, como la unidad infinita, como lo bueno, como la fuerza más elevada *(próotee dynamis)*, y no hay que considerar las manifestaciones de esta fuerza, que constituyen el mundo, como ramificaciones y partes de su sustancia, ni tampoco como "efluvios" propios de ella, sino más bien como efectos secundarios, que no pueden de ningún modo alterar la sustancia misma, pero que se derivan de su esencia, necesariamente.

Como exposición alegórica y, sin embargo, determinante de estas ideas, emplea Plotino la imagen de la luz. Esta, sin sufrir menoscabo alguno en su esencia ni ponerse en movimiento, ilumina las tinieblas y crea con ello a su alrededor una atmósfera de claridad, que pierde en intensificación a medida que se aleja del punto originario, hasta borrarse en el abismo de las sombras.[19] Así, los influjos de lo Uno y bueno son más imperfectos a medida que se alejan de él al través de las esferas particulares, y, al fin, acaban por tocar lo oscuro, malo, la materia.

La primera esfera de esta acción divina es, según Plotino, el espíritu *(nous)*, con la que la excelsa unidad se escinde en la dualidad de pensar y ser, esto es, en la de la conciencia y sus objetos. En él se mantiene la esencia de la divinidad como síntesis de la función pensante *(nóeesis)*; pues

18 Aquí encontramos acuñado en forma teológica otra vez el programa inicial de eleatas y Heráclito de la metafísica griega, que también determina al platonismo.

19 Acerca de la "metafísica de la luz" en el neoplatonismo medieval, compárese U. Baeumker, *Witelo* (Muenster, 1908), pp. 357-514.

este pensar idéntico con el ser, como en el concepto aristotélico de Dios, no se concibe como una actividad que principia y termina, que cambia con sus objetos, sino como una contemplación eterna, siempre igual, de su idéntico contenido. Pero este contenido, el mundo de las Ideas, que significa, frente a las apariencias, el eterno ser *(ousía,* en el sentido platónico), es, como mundo inteligible *(kósmos noeetós),* al propio tiempo el principio de la diversidad. Pues las Ideas no son pensamientos y paradigmas solamente; constituyen también fuerzas motrices *(noi dynameis)* de la realidad inferior. Los conceptos fundamentales (categorías) de este mundo inteligible, porque en él unidad y multiplicidad, como principios de la permanencia y del acontecer, están unidos y, sin embargo separados, son estos cinco:[20] lo que existe *(to ón),* el reposo *(stasis),* el acontecer *(kíneesis),* la identidad *(tautótees)* y la diversidad *(heterótees).* El espíritu, por tanto, que en relación con su función constitutiva involucra la de diversificar, es la creación, por medio de la cual la divinidad produce de él toda la realidad empírica: Dios, como principio creador, como causa cósmica, es espíritu.

Pero el espíritu necesita de una irradiación semejante para crear de sí el mundo; su más inmediato producto es el alma, y ésta a su vez se manifiesta convirtiendo la materia en corporeidad. La peculiar actividad del alma consiste en captar, contemplativamente, el contenido del espíritu, el mundo de las Ideas y modelar lo sensible según este arquetipo *(eikoon).* Frente al espíritu creador, es el alma un principio receptivo; respecto a la materia, un principio activo, y esta dualidad de las relaciones, ya lo más elevado, ya lo más bajo, se acentúa aquí de modo tan enérgico que (así como el espíritu se diversifica en pensar y ser), acaba Plotino por duplicar el "alma": sumergida en la beata contemplación de las Ideas, es la propia y superior alma, la *psyche,* en el sentido estricto del vocablo; como energía creadora, es el alma inferior *physis* (en la acepción análoga al *lógos spermatikós* de los estoicos).

Todas estas determinaciones valen, por una parte, para el alma universal (alma cósmica, Platón), por la otra, para las almas individuales, que, como sus creaciones específicas, se han derivado de ella, sobre todo las de los hombres. La *physis,* la fuerza creadora de la naturaleza, se distingue del alma cósmica, ideal y pura: de ésta emanan los dioses, de aquélla los demonios. La fuerza vital que forma al mundo, se encuentra bajo la jurisdicción del alma cognoscente del hombre, que siempre se eleva al hogar del espíritu. De esta suerte se postula aquí formalmente, gracias al nexo con el sistema metafísico, aquella escisión en las notas del concepto del alma, que se originaba, de hecho, del dualismo (compárese parágrafo 19, 3).

Con ello se concibe naturalmente la acción que ejerce el alma sobre la materia como un efecto orientado con arreglo a fines, ya que ésta ha de retornar, en definitiva, al espíritu y a la razón *(lógos);* empero, hay que ver en ella una acción involuntaria, inconsciente, necesaria por naturaleza, dado que se trata del alma inferior. Así como las emanaciones de la luz penetran en las tinieblas, es propio de la esencia del alma iluminar la materia con su resplandor, que a su vez recibe del espíritu y de lo Uno.

Pero la materia —y éste es uno de los puntos esencialísimos de la metafísica plotiniana— no es una masa corpórea existente al lado de lo

[20] Las conocidas categorías del diálogo platónico del *Sofista;* compárese de él, 254 b ss., y la llamada 20 del parágrafo 11.

Uno, sino más bien algo incorpóreo, inmaterial.[21] Es verdad que los cuerpos se forman de ella, pero ella misma no es cuerpo alguno, y puesto que no es de naturaleza corporal ni de naturaleza espiritual, no puede ser determinada por propiedad alguna *(ápoios).* Mas esta indeterminabilidad epistemológica vale simultáneamente para Plotino como indeterminabilidad metafísica. La materia es para él la negatividad absoluta, la mera privación *(stereesis),* la plena ausencia de existencia, el absoluto no ser: se comporta con lo Uno como las tinieblas con la luz, como el vacío con la plenitud. Esta *hyle* de los neoplatónicos no es la aristotélica ni la estoica, sino otra vez la platónica: es el espacio vacío, tenebroso.[22] A tal distancia repercuten en el pensamiento antiguo la equiparación eleática del espacio vacío con el no ser y la postformación democrítico-platónica de esta doctrina: También los neoplatónicos ven en el espacio el supuesto de la multiplicidad de los seres con que las Ideas tropiezan en el mundo de las apariencias sensibles: el **principium individuationis.** Por tanto, es también en Plotino el alma inferior, el alma destinada a iluminar la materia, la *physis,* el principio de la diversificación,[23] al paso que el alma superior posee la indivisibilidad y unicidad de la conciencia semejante al espíritu.

Pero en la pura negatividad se funda ahora la idea de que pueda ser determinada la materia exenta de propiedades por un predicado de valor: la materia es lo malo. Como la ausencia absoluta *(penía pantelées),* como la negación de lo Uno y del ser, es ella la negación de lo bueno: *apousía agathou.* Mas al introducir de esta guisa el concepto de lo malo, recibe este propio concepto también su peculiar formulación: lo malo no es algo que existe positivamente, sino la ausencia, la carencia de lo bueno, el no ser: esta suerte de conceptuación daba a Plotino un admirable argumento para la teodicea: si lo malo no existe, no es preciso justificarlo, y así se infería de estas determinaciones puramente conceptuales, que todo lo que existe es bueno.

Por tanto, para Plotino el mundo sensible no es, en sí mismo considerado, ni malo ni bueno; sólo porque en él penetra la luz en las tinieblas, lo Uno en la materia, porque es una mezcla de ser y no ser (aquí el concepto platónico de la génesis adquiere nueva vigencia). Sólo por eso es bueno: en tanto que participa de la divinidad o de lo bueno, esto es, en tanto existe; y es malo en la medida en que participa de la materia o de la maldad, esto es, en tanto no existe. Lo verdadero, propiamente malo *(prooton kakón)* es la materia, la negación: el mundo corporal sólo puede ser llamado malo, porque ha nacido de la materia: posee una maldad derivada, secundaria *(deuterón kakón);* y sólo a las almas que se inclinan a la materia conviene el predicado de malas. Sin género de duda, pertenece a los caracteres esencialísimos del alma este fugarse a la materia; precisamente, el alma constituye aquella esfera, a través de la cual la irradiación de la divinidad penetra en la materia. Participa de lo malo, pues, por una necesidad natural, que hay que comprender como el proceso subsecuente de su propio origen del espíritu.[24]

[21] *Asóomatos; Enéadas,* III, 6, 7.

[22] *Ibid.* III, 6, 18. El espacio vacío general constituye la posibilidad *(hypokeimenon)* de la existencia de los cuerpos; al paso que los espacios particulares están condicionados por la esencia de los cuerpos: II, 4, 12.

[23] *Ibid.* III, 9, 1.

[24] Aunque Plotino acentúa tan enérgicamente la libertad en el sentido de

Mediante esta distinción entre mundo sensible y materia pudo Plotino, asimismo, justipreciar lo positivo de las apariencias.[25] Pues dado que la fuerza divina obra sobre la materia a través del espíritu y del alma, todo lo que existe en el mundo sensible, no puede ser otra cosa que alma y espíritu. Aquí arraiga la espiritualización del mundo corpóreo, la espiritualización del universo, que constituye lo característico de la concepción plotiniana de la naturaleza. Lo material es sólo la envoltura externa, tras la cual se hallan almas y espíritus —lo verdaderamente real. El cuerpo es la imagen o la sombra de la Idea, que en él se reproduce, conformando la materia; su verdadera esencia es lo espiritual que aparece en la imagen sensible.

Pero en tal iluminación de la esencia ideal a través de su apariencia sensible, reside la b e l l e z a: todo el mundo sensible debe su existencia a esta irradiación de la luz espiritual en la materia, y es bella en él la cosa singular, que reproduce su modelo. Aquí nos sale al paso por vez primera, en las reflexiones de Plotino sobre la belleza (*Enéadas,* 1, 6), este concepto entre los conceptos fundamentales de su concepción del mundo: es el primer ensayo de una estética metafísica. Hasta ahora aparecía siempre lo bello en homonimia con lo bueno y perfecto y los débiles conatos del rescate y autonomización del concepto, contenidos ya en el *Banquete* de Platón, sólo fueron acogidos nuevamente por Plotino; pues incluso la teoría del arte, a que se redujo más tarde la ciencia de la estética, interpretaba lo bello, como del modo más claro aparece en el fragmento de la poética aristotélica, esencialmente según sus consecuencias éticas (compárese parágrafo 13, 14). Se ha necesitado del total desarrollo de la vida espiritual de la antigüedad, y de aquella intimidad que alcanzaba en el período religioso, para producirse la conciencia científica del más elevado y exquisito de los bienes de la cultura griega; y el concepto en que esto acontece, es, por tanto, característico para la evolución de la que él brota: la b e l l e z a, que habían creado y gozado los griegos; se ve ahora en ella el imperio victorioso del espíritu en la exteriorización de sus apariencias sensibles. Incluso este concepto es un triunfo del espíritu que, en el desarrollo de sus actividades, capta al fin su propia esencia y la concibe como principio cósmico.

Respecto del mundo de la experiencia, se halla Plotino en el punto de vista que podría calificarse l a i n t e r p r e t a c i ó n d e l a n a t u r a l e z a e n t é r m i n o s d e v i d a a n í m i c a; así se pone de manifiesto que, tocante a esta antítesis, el pensamiento antiguo ha recorrido su camino de extremo a extremo. La ciencia más remota veía en el alma sólo uno de los otros muchos productos de la naturaleza —para el neoplatonismo toda la naturaleza sólo es real en la medida en que es alma.

Pero al aplicar este principio idealista a la interpretación de las cosas singulares y procesos en el mundo sensible, se perdía la mesura y claridad de la investigación natural. En lugar de las conexiones causales, surge la acción misteriosa, inconsciente y plena de ensueño del alma cósmica, el imperio de dioses y demonios, la simpatía espiritual de todas las cosas, que se manifiesta entre ellas mediante hechos prodigiosos. Todas las formas de la

r e s p o n s a b i l i d a d, el rasgo capital de su pensar metafísico se pone de relieve en que no hace principio explicativo esta libertad del "poder ser también de otro modo"; trata de comprender el tránsito de la esencia cósmica en lo malo como una necesidad metafísica.

[25] Muy característico es en este sentido la obra (*Enéadas,* II, 9), que Plotino escribió contra el bárbaro desdén de los gnósticos por la naturaleza.

mántica, de la astrología, de las creencias en milagros afluyen a esta concepción de la naturaleza, y el hombre aparece rodeado de fuerzas misteriosas y superiores: este mundo creado por el espíritu y pletórico de almas lo aprisiona como un c í r c u l o m á g i c o.

Esta total descendencia del mundo respecto de la divinidad es un hecho necesario, eterno, intemporal, y si Plotino habla de un retorno periódico de las mismas criaturas, no deja de ser por eso el proceso cósmico mismo algo sin principio ni fin. Así como pertenece a la esencia de la luz brillar eternamente en las tinieblas, del propio modo no existe Dios sin esta irradiación, mediante la cual crea al mundo de la materia.

En esta vida u n i v e r s a l d e l e s p í r i t u desaparece la personalidad individual, como una apariencia específica dependiente. Originada del alma universal cual una de sus incontables manifestaciones, es arrojada de su existencia p u r a al cuerpo de los sentidos, a causa de su inclinación pecadora hacia lo fútil, y su tarea reside en alejarse de éste y de su naturaleza material y en "purificarse" de nuevo. Hasta que alcanza esto, puede esperar recorrer regresivamente las etapas a través de las cuales se ha generado de la Divinidad, y de este modo retornar a Ella. El primer paso real para tal superación es la virtud civil o "política", gracias a la cual el hombre se hace valer como una potencia racionalmente creadora en el mundo de la experiencia; pero, puesto que ésta su acción no sobrepasa los objetos sensibles, hay que admitir que está por encima de ella (compárese Aristóteles) la virtud dianoética del conocimiento, por obra de la que el alma se sumerge en su propia vida espiritual: como medio auxiliar para ello celebra Plotino la contemplación de lo bello, que vislumbra la Idea en la cosa corpórea y asciende, superando la inclinación a la materia, de la belleza sensible a la belleza espiritual. Pero también esta virtud dianoética, esta *theoria* estética y autocontemplación del espíritu sólo constituye el peldaño anterior a aquel arrobamiento de éxtasis en el cual el individuo se unifica con el principio cósmico, perdiendo su conciencia (parágrafo 18, 6). La beatitud y la bienaventuranza del individuo es su caída en el *Todo-Uno.*

Los neoplatónicos posteriores —Porfirio, pero sobre todo Jámblico y Proclo— acentúan mucho más que Plotino, en esta elevación, la ayuda que el individuo puede esperar de la religión positiva y sus ritos. Dado que estos pensadores, del mismo modo que la antigua Academia y la Stoa, equipararon con las creaciones divinas de las diversas religiones étnicas las diferentes etapas, significativamente aumentadas por ellos, en la derivación del universo de lo Uno, era habitual en ellos recurrir a la ayuda de dioses inferiores, en el retorno del alma a la divinidad, que en sucesión regresiva debería recorrer los mismos peldaños para alcanzar su deificación extática: así degeneró su ética en una especie de t e ú r g i c a, del propio modo como la metafísica de los neoplatónicos en mitología.

8. Visto en conjunto, reproduce el origen plotiniano del mundo, partiendo de la divinidad, el esquema físico del acontecer, a pesar de toda subjetivación y espiritualización de la naturaleza. La iluminación de las cosas, debida a la fuerza primaria, es una necesidad eterna fundada en la íntima esencia de ella misma: la creación es un obrar inconsciente promovido con arreglo a fines involuntarios.

Pero al propio tiempo entra en juego en esta concepción un motivo lógico, que tiene su origen en el viejo carácter platónico de las Ideas, a modo de conceptos genéricos. Así como se comportan las Ideas con las cosas particulares sensibles —como lo general respecto de lo particular—, así se

comporta con las Ideas la Divinidad: Dios es lo absolutamente universal, y según una ley de la lógica formal, con arreglo a la cual los conceptos reducen su contenido a medida que crecen en extensión, de tal modo que a una extensión infinita corresponde un contenido nulo —lo absolutamente universal es también el concepto sin contenido de lo "Primero". Mas si de este Primero debe generarse ante todo el mundo inteligible, después el psíquico y, al fin, el sensible, esta relación metafísica corresponde al proceso lógico de la determinación o de la división. Por tanto, debe considerarse lo más general como la realidad más elevada y, metafísicamente más originaria, se ve en el método silogístico deductivo de Aristóteles (compárese parágrafo 12, 3) la esencia de la creación y del origen reales, y en este sentido se deriva también todo lo particular, según su realidad metafísica, como un producto de lo general. Entre los primeros neoplatónicos se ha sustentado esta doctrina principalmente por Porfirio en su exégesis de las categorías de Aristóteles, y a ella estaba reservado jugar un importantísimo papel como motivo determinante del "realismo" (compárese más adelante el parágrafo 23) en la filosofía medieval.

Sin embargo, al intentar desarrollar metódicamente Proclo el esquema lógico de la emanación, se vio en la necesidad de recurrir a un principio dialéctico para hacer comprensible el origen de lo particular, partiendo de lo general. El sistematizador de la filosofía helenística encuentra un tal esquematismo en la relación lógico-metafísica, que Plotino ponía a la base para explicar el origen y desarrollo del mundo partiendo de la Divinidad. La idea de que lo Uno produce lo múltiple trae consigo, por una parte, el pensamiento de que lo particular es semejante a lo universal y de que, por tanto, el efecto está contenido y persiste en la causa; por otra, el de que lo creado, como algo nuevo, independiente, se distingue del creador y de él se aparta; pero al fin, gracias a esta relación antitética, lo singular anhela volver a su origen. Permanencia, evasión y retorno *(monée, próodos, epistrophée)* o identidad, diversidad y enlace de lo diferente son, pues, los tres momentos del proceso dialéctico, y Proclo condensa en esta fórmula de la evolución emanatista, merced a la cual cada concepto en sí —de sí— y retornando a sí, debe ser pensado, toda la construcción mitológico-metafísica, con la que desarrolla la determinación conceptual en una sucesión que siempre avanza apoyándose en tres miembros. Pero, con ello, supo al mismo tiempo, señalar a los dioses de las diferentes religiones su sitio en la armonía mítico-mágica del universo.[26]

9. En algo esencialmente diverso a esto reside lo peculiarísimo de la filosofía cristiana: ésta trata de restablecer por dondequiera el punto de vista ético de la libre creación, al abordar el tema de las relaciones entre Dios y Mundo. Aferrándose, por convicciones religiosas, al concepto de la personalidad de la esencia originaria, no concibe la creación divina del mundo a modo de una necesidad física o lógica del autodesarrollo de tal esencia, sino como un acto de libertad; por tanto, no es para ella la creación cósmica un proceso eterno, sino un

[26] Con ello, aparece por modo característico en Proclo, un sincretismo muy digno de consideración y psicológicamente muy interesante, de un formalismo lógico, que raya hasta en pedantería, y una religiosidad fanática e inclinada sobremanera a creer en milagros: por ello, tal vez, es el tipo más señalado de esta época, que se afana por convertir su ardiente religiosidad en un sistema científico.

hecho temporal, irrepetible. Pero el concepto en torno al cual fueron concentrando estas ideas, era el de la libertad de la voluntad.

El concepto de la libertad de la voluntad había tenido diversos sentidos: al principio significó la aptitud de la limitada personalidad humana —que obra moralmente— para decidirse entre diversas posibilidades dadas, frente al influjo externo y coacción (Aristóteles); tuvo después la significación metafísica de una actividad incausada de esencias particulares (Epicuro): aplicada a lo absoluto y vista como una propiedad de Dios, se transforma en la filosofía cristiana en el pensamiento de la "creación de la nada", en la doctrina de una generación incausada del mundo por voluntad divina. Con ello se acaba por rechazar todo ensayo de una explicación del mundo: el mundo existe, porque Dios lo ha querido, y es como es, porque Dios de tal modo lo ha deseado. En ningún punto, como en éste, se agudiza más la oposición entre neoplatonismo y cristianismo ortodoxo.

Sin embargo, puntualmente se aplica ahora el mismo principio de la libertad de la voluntad, para superar las dificultades que de él se originan. Pues el concepto de la infinita libertad creadora de un Dios omnipotente trae consigo más enérgicamente que otras concepciones del mundo el problema de la teodicea: cómo es posible conciliar su infinita bondad con la realidad del mal en el mundo. Chocan agudamente entre sí el optimismo de la doctrina de la creación del mundo y el pesimismo de la necesidad de redención, el aspecto teórico y el práctico, el momento metafísico y el momento ético de la convicción religiosa.[27] Una fe henchida de sentimiento de responsabilidad, encuentra la salida de semejante problema en la idea de que Dios ha provisto a los espíritus y a las psiques humanas, creados por El, de una libertad análoga a la suya, y que por la culpa de ella existe el mal en el mundo.[28]

Los pensadores eclesiásticos no ven semejante culpa propiamente en la inclinación a la materia o a lo sensible: pues la materia no puede ser en sí mala, dado que Dios la ha creado.[29] El pecado de los espíritus libres más bien consiste en el delito de rebelión contra la voluntad divina, en su afán de propia y desmesurada autodeterminación, y sólo secundariamente en que, en vez de amar a Dios, aman sus creaciones, el mundo. Aquí rige en el concepto de lo malo, el momento negativo[30] del alejamiento y abandono de la divinidad: pero toda la gravedad de la conciencia religiosa se pone de relieve en que esta caída no se concibe solamente como la ausencia de lo bueno, sino como un acto de voluntad real y equivocado.

[27] La concepción cristiana del mundo busca aquí salvar la dificultad, como alguna vez la concepción estoica, mediante una suerte de maraña lógica: compárese el parágrafo 16.

[28] Conceptualmente se expresa esto por Clemente Alejandrino *(Strom.* IV. 13, 605) en tal forma, que lo malo viene a ser sólo acción, no sustancia *(ousía)*, y, por tanto, no puede ser considerado como una obra de la divinidad. Comp. K. Gronau. *El problema de la teodicea en la antigua concepción cristiana* (Tubinga, 1922).

[29] Por tanto, debió ser de hecho heterodoxo, por principio, el dualismo metafísico de los gnósticos, aunque tuviera un sello más oriental —mitológico o helenístico— conceptual, y coincidiese con la doctrina de la Iglesia, en gran parte, en el aspecto ético.

[30] En este sentido pudo también llamar Orígenes (en *Joh.* II, 7, 65) a lo malo *to ouk ón.*

A decir verdad, penetra hondo en la concepción cristiana del mundo el dualismo de Dios y Mundo, y, con ello, el de espíritu y materia: Dios y la vida eterna del espíritu, el mundo y la perecedera vida de la carne, —se encuentran aquí también en agudo antagonismo; en la lucha contra el pneuma divino, el mundo sensible está saturado de espíritus materiales,[31] demonios malignos, que encadenan al hombre en sus impulsos impíos, ahogan la voz de la revelación natural y universal en él, y, por tanto, hacen imprescindible una revelación especial; sin este apartamiento de ellos y de su naturaleza sensorial, no es posible la salvación del alma en la ética del antiguo cristianismo.

Pero, según su propia esencia, no puede verse en este dualismo algo necesario ni primordial: no existe una rigurosa oposición entre Dios y materia; tal oposición sólo priva entre Dios y los espíritus caídos: es el antagonismo puramente interno de la voluntad infinita y de la voluntad finita. En esta dirección, lleva a cabo la filosofía cristiana, gracias a Orígenes, la espiritualización y subjetivación metafísicas del mundo sensible. En ella aparece el mundo corpóreo, asimismo, penetrado y saturado de funciones anímicas; incluso se le disuelve en funciones espirituales, como en Plotino; pero lo esencial de estas funciones son aquí las relaciones volitivas. Así como el paso de Dios al Mundo no es necesidad física, sino libertad moral, —del propio modo el mundo material no es una postrera irradiación del espíritu y alma, sino una creación divina para castigo y superación del pecado.

Ciertamente, Orígenes acoge, al desarrollar su pensamiento, un motivo próximo al neoplatonismo que lo pone en conflicto con las representaciones religiosas de la comunidad. Por mucho que se mantenga dentro del concepto de la personalidad divina y del de la creación como hecho libre de bondad divina —sin embargo, el pensar científico, que quiere ver fundada la acción en la esencia, era en él tan poderoso, para que hubiese podido ver en esta creación un acto incausado, temporal e irrepetible. La invariable, eternal esencia de Dios exige más bien que sea creador desde toda eternidad, que nunca interrumpa su creación, que produzca eternamente.[32] Pero esta creación de la voluntad eterna se refiere, por tanto, solamente al ser eterno, al mundo espiritual *(ousía)*. De este modo crea Dios, eternamente —así enseña Orígenes— al Hijo eterno, el *lógos*, como la suma de sus pensamientos cósmicos *(idea ideoon)*, y por Este el reino de los espíritus libres, que, en sí limitado, envuelve a la divinidad a modo de ropaje eternamente viviente. Aquellos espíritus que perseveran en el conocimiento y amor del creador, permanecen a su lado en beatitud invariante; pero los que se tornan remisos y exangües y se apartan de él con orgullo y vanidad, son arrojados para escarmiento, al abismo de la materia, creada para este objeto. Así se origina el mundo sensible, que no es nada autónomo, sino una exteriorización simbólica de las funciones espirituales. Pues lo que es real en él no son los cuerpos, sino más bien las Ideas espirituales que a ellos se enlazan y, cambiando, existen en ellos.[33]

---

31 TACIANO, *Orat. ad. Graec.* 4.

32 ORÍGENES. *De Princ.* I, 2, 10. III, 4, 3.

33 Muy minuciosamente se ocupa de esta idealización del mundo de los sentidos el más significado de los Padres orientales de la Iglesia, Gregorio de Nisa (331-394), con arreglo, por completo, al modelo platónico. Su obra capital se llama *Lógos kateecheetikós* (Edición de su obra, por Morellus, París, 1615. Ahora W. JAEGER I,

Así se anuda en Orígenes el platonismo y la teoría de la voluntad creadora. El eternal mundo de los espíritus es el producto perenne de la invariante voluntad divina. Pero el principio de la temporalidad y de la sensibilidad *(génesis)* es la cambiante voluntad de los espíritus: a causa del pecado, se origina la corporeidad, y con su mejoramiento y purificación vuelve a desaparecer. De esta suerte se reconoce como el más profundo y último sentido de la realidad el querer y la relación de las personas, sobre todo aquella relación que priva entre la personalidad infinita y la finita.

21. El problema de la historia universal

Con este triunfo de la ética religiosa sobre la cosmología, sellado por el cristianismo, enlaza el origen de otro problema, que ha encontrado una serie de importantes intentos de solución: el problema de la filosofía de la historia.

1. Aquí surge algo esencialmente nuevo frente a la concepción griega del mundo. El problema de la filosofía griega se había polarizado en torno a la noción de la *physis*, de la esencia permanente (compárese parágrafos 4, 7, 8, 11), y la problemática, originada de esta necesidad de interpretar la naturaleza, había decidido el desarrollo de la conceptuación filosófica, de modo tan enérgico, que siempre fue considerado como algo secundario el curso temporal del acontecer, al que nunca se concedió interés propiamente metafísico. La ciencia griega no sólo veía en el hombre singular, sino incluso en todo el género humano con todas sus disposiciones, quehaceres y sufrimientos, al fin de cuentas, sólo un episodio, una manifestación pasajera del proceso cósmico, que se repite eternamente según las mismas leyes.

Esto se manifiesta con sobria grandeza en los orígenes cosmológicos del pensamiento griego, y también después que la dirección antropológica en la filosofía adquiere el predominio, se mantiene vitalmente a modo de fondo teorético de toda suerte de ensayos encaminados a orientar la vida, el pensamiento de que la vida humana del mismo modo que se ha generado de un proceso natural, siempre idéntico a sí mismo, debe desembocar otra vez en él (Stoa). Cierto: ya se había interrogado por un último fin de la vida terrena (Platón) y se había meditado, asimismo, sobre la sucesión, con

---

1921. Compárese J. RUPP, *Vida y opiniones del obispo Gregorio de Nisa*, (Leipzig, 1834). Una exposición excesivamente poética se encuentra en la interpretación anímica de la naturaleza de los gnósticos, sobre todo en el más penetrante de ellos, Valentino. En su poesía teogónico-cosmogónica se describe el origen del mundo del siguiente modo: cuando el ínfimo (femenino) de los eones, la sabiduría *(sophía)*, con ansia incontenible, quiso equipararse al sumo principio fue arrojado por el espíritu del orden *(hóros)* nuevamente a su sitio; entonces desprendió de ella el supremo Dios el afán de pasión *(páthos)*, la más baja sabiduría *(kátoo sophía)*, llamada Achamoth, y la desterró al "vacío" (compárese parágrafo 20, 4); sin embargo, esta inferior *sophía*, preñada del *hóros*, da luz, para salvarse, al demiurgo y al mundo de los sentidos. Por tal motivo, aparece en todas las formas y criaturas de este mundo aquella ardiente nostalgia de la *sophía*; sus sentimientos determinan la esencia de los fenómenos, su impulso y su queja conmueven toda la vida de la naturaleza; de sus lágrimas han salido las fuentes, los ríos y los mares; de su asombro ante las palabras divinas, las rocas y las montañas, y de su esperanza de redención, la luz y el éter, que se dilatan sobre la tierra, conciliadoramente. Más desarrollada, con canciones quejumbrosas y de arrepentimiento, se repite esta poesía en la obra gnóstica *pistis sophía*.

arreglo a un orden legal, de las diversas estructuras de la vida política (Aristóteles); incluso apareció la creación de un Estado cosmopolita racional como tarea del género humano (Stoa, Cicerón). Pero nunca se había lanzado el interrogante acerca del sentido universal de la historia humana, acerca de la conexión, según plan, de la evolución histórica, y menos aún se le había ocurrido a un pensador de la Antigüedad ver en ello la esencia propia del mundo.

Del modo más característico procede en este sentido precisamente el neoplatonismo. También su metafísica arranca de motivos religiosos, a decir verdad; pero lo hace en un plano auténticamente helenístico, al considerar que lo imperfecto se deriva de lo perfecto a modo de un proceso eterno, necesario, en el que también la particular esencia humana encuentra su sitio, y se ve destinada por sí misma a buscar su salvación retornando a lo infinito.

2. El cristianismo halla desde luego la esencia de todo el acontecer cósmico en las vivencias de las personalidades; para él la externa naturaleza sólo es el escenario en el que se desarrolla el trato de persona a persona, ante todo el del espíritu finito con la divinidad. Asimismo entra en juego como fuerza por demás determinante el principio del amor, la conciencia de la solidaridad del género humano, la honda convicción de la pecaminosidad general y la fe en una redención colectiva. Todo esto condujo a considerar la historia del pecado original y de la salvación como el verdadero contenido metafísico de la realidad; y a convertir en contenido de la metafísica cristiana, en lugar de aquel eterno proceso de la naturaleza, el drama de la historia universal,[1] como un proceso temporal de libres manifestaciones volitivas.

Tal vez no hay mejor prueba de este impresionante influjo, que la importancia que adquirió la personalidad de Jesús de Nazaret: todas las doctrinas del cristianismo, por diferentes caminos que hayan seguido en la esfera de la filosofía y de la mística, coincidían en buscar en Jesús y su vida la piedra de toque de la historia universal. Gracias a él se decide la lucha entre lo bueno y lo malo, entre la luz y las tinieblas.

Pero además tenía otra dimensión la conciencia victoriosa que impulsaba al cristianismo a creer en su Redentor: por lo menos, se admitía que las otras religiones eran productos de la maldad que Jesús había aniquilado. Pues la concepción cristiana de aquella época estaba muy lejos de negar la realidad de los dioses paganos; veía más bien en ellos demonios malignos, espíritus caídos, que seducen al hombre y lo persuaden a rendirles culto, impidiendo así que retorne al verdadero Dios.[2]

De esta suerte adquiere la lucha de las religiones de la época alejandrina, a los ojos de los propios pensadores cristianos, significación metafísica: los poderes, cuyo conflicto constituye la historia universal, son los dioses de las distintas religiones y la expresión de esta lucha es el interno sentido de toda la realidad. Pero articulando al hombre concreto, con su vida ética, a este acontecer universal, se eleva la significación de la personalidad muy por encima de la vida sensible, dentro de la esfera de la realidad metafísica.

---

[1] La expresión tiene en este nexo, como se ve, un sentido más amplio y corresponde en mucho mayor medida a la acepción literal en que generalmente se emplea.

[2] Así, el propio Orígenes, compárese, *Contr. Cels.* III. 28.

3. De acuerdo con semejante relación, aparece en casi todos los pensadores cristianos la historia universal como un proceso singular de internos acontecimientos, que atrae hacia sí la causa y destino del mundo sensible. Sólo fundamentalmente Orígenes se mantiene dentro de la concepción característica de la filosofía griega, cuando enseña la eternidad del proceso cósmico; Orígenes cree hallar la solución entre ambos motivos: hace salir de un mundo eterno de espíritus, que considera como inmediata creación de Dios, una serie de mundos perecederos, que se originan por la caída y decadencia de ciertos espíritus libres, y dejan de existir con su salvación y restitución *(apokatástasis)*.[3]

El rasgo característico del pensar cristiano es muy diferente: aquí se describe el drama histórico universal del pecado original y de la redención como una trama irrepetible de acontecimientos, que se inicia por una libre decisión pecadora de espíritus inferiores, y encuentra su desenlace en la revelación redentora, en la determinación de la libertad divina. Se concibe la historia —frente a la concepción naturalista de los griegos— como el reino de libres acciones singulares de las personalidades, y el carácter de estas acciones es de significación esencialmente religiosa, según la conciencia general de la época.

4. Altamente interesante es también la forma en que se expresa con ropaje cosmogónico en las poesías mítico-metafísicas de los gnósticos la peculiar relación del cristianismo con el judaísmo. En los círculos gnósticos predomina la llamada tendencia cristiano-pagana, que quiere limitar la nueva religión frente al judaísmo, tan enérgicamente como sea posible, y esta tendencia se acentúa gracias a la filosofía helenística, hasta entrar en abierta hostilidad con el judaísmo.

He aquí la forma mitológica empleada para ello: el Dios del Antiguo Testamento, que ha dado la Ley Mosaica, es considerado como el formador del mundo sensible —generalmente bajo el nombre platónico de demiurgo— y en la jerarquía de las criaturas cósmicas *(eones)*, así como en la historia del universo, se le asigna aquel lugar que le conviene, según esta función.

Al principio no implica esta relación un expreso antagonismo. Ya un tal Cerinto (hacia 115) distinguió la más alta divinidad, que no puede estar en ningún contacto con la materia, del Dios de los judíos, el demiurgo,[4] y enseñaba que frente a la "ley" dada por éste, Jesús fue portador de la más alta divinidad. Asimismo aparece el Dios de los judíos en Saturnino como corifeo de los siete espíritus planetarios, que a modo de la ínfima de las emanaciones del reino de los espíritus, en su afán de autonomía, se apoderaron de una parte de las materias para formar un mundo sensible e instalar al hombre como vigilante de él. Pero de ahí se origina la lucha cósmica, en la que Satanás, para reconquistar aquella parte de su reino, lanza contra el Demiurgo y su cortejo sus propios demonios y la natura inferior, "hylica", del hombre. En esta lucha, se revelan los profetas del Demiurgo impotentes, hasta que la más alta divinidad envía al Eón *nous* como salvador, a fin de que libere a los hombres pneumáticos al par que a los demiurgos y sus espíritus, del poder de Satán. También Basílides

---

[3] ORÍGENES, *De Princ.* III, 1, 3. A causa de la libertad, no son estos mundos iguales, sino muy diferentes a aquel del que se originan: *ibid.* II, 3, 3 s.

[4] Una distinción que incluso Numenio acoge, claramente bajo el influjo gnóstico: compárese EUSEBIO, *Praep. Ev.* XI, 18.

hace participar al Dios de los judíos de la salvación: aquí se introduce Jehová bajo el nombre del "gran Archon" como efluvio de la divina simiente cósmica y como caído corifeo del mundo de los sentidos; la embajada redentora, que trae Jesús del más elevado Dios, conmueve también este "Archon" y lo torna sumiso y obediente, arrepentido de su soberbia. En forma análoga pertenece el Dios del Antiguo Testamento, en Carpócrates, a los ángeles caídos, que, encargados de formar el mundo, procedieron por propio arbitrio y fundaron reinos aislados en los que se hicieron venerar de los espíritus subordinados y de los hombres: al paso, empero, que estas religiones particulares combaten entre sí, como sus Dioses, ha revelado la más alta divinidad en Jesús, como ya antes en los grandes educadores del género humano, un Pitágoras, un Platón, la única, verdadera, universal religión, que tiene a Dios mismo por contenido.

En resuelta polémica contra el judaísmo distingue también el sirio Cerdón entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo:[5] que el Dios anunciado por Moisés y los profetas sea el formador del mundo que obra con arreglo a fines, y el Dios de la Justicia, asequible, además, al conocimiento natural (el concepto estoico); que el Dios revelado por Jesús sea el incognoscible, el Dios de la bondad (el concepto filónico). En Marción (hacia 150) adquieren estas ideas su radical estructura: se ve en la vida cristiana, concebida aquí con enérgicos rasgos ascéticos, una lucha contra los demiurgos, en pro del excelso Dios revelado por Jesús,[6] y su discípulo Apeles llega a considerar al Dios de los judíos como el propio Lucifer, que introduce el pecado carnal en el mundo de los sentidos, creado por el buen demiurgo, el ángel superior. Pero a súplica del demiurgo envía el excelso Dios al Redentor contra Satán.

5. Frente a eso, no sólo expresamente por las *Recognitiones* atribuídas a Clemente Romano (hacia el año 150 d. C.),[7] sino en toda la evolución ortodoxa de la doctrina cristiana, se sustenta la idea de que el supremo Dios y el Creador del mundo, el Dios del Nuevo Testamento y el del Antiguo son uno y el mismo: al propio tiempo se ve en la revelación de este verdadero, único Dios, un proceso educativo con arreglo a un plan, y se busca en esta evolución temporera la historia de la redención, esto es, la propia historia del mundo. Estimulados por las cartas de Paulo,[8] se instalan en este punto de vista Justino y sobre todo Ireneo: su teoría de la revelación se redondea

5 Compárese VOLKMAR, *Philosophoumena und Marcion* (Theol. Jahr. Tubinga, 1854). El mismo, *Das Evangelium Marcions* (El Evangelio de Marción), Leipzig, 1852. A. v. HARNACK, *Marción*, 1923.

6 Una versión mitológica, sobremanera sorprendente, de este pensamiento, se encuentra en la secta de los ofitas, que han transformado el relato hebraico del pecado original así: la serpiente, que en el paraíso enseñó al hombre a comer del árbol del conocimiento, inició la revelación del verdadero Dios al hombre, a la sazón bajo la hegemonía del demiurgo; una vez que hubo el hombre sufrido la ira del demiurgo, se perfecciona esta revelación y surge victoriosa en Jesús. Pues aquella revelación que trató de enseñar la serpiente, es la verdadera salud del hombre, su pertenencia al excelso Dios: **eritis sicut deus.**

7 Editadas por GERSDORF, Leipzig, 1838. Compárese A. HILGENFELD, *Las Recogniciones y Homilías de Clemente* (Jena, 1848). G. UHLHORN, *Las Homilías y Recogniciones de Clemente Romano* (Gotinga, 1854).

8 Que tratan la "ley" a modo de guía pedagógico hacia Cristo *(Paidagoogós eis Chistón): Gal.* 3, 24.

hasta adquirir esta estructura filosófico-histórica (compárese parágrafo 18, 5).

Pues las anticipaciones a la revelación cristiana que asoman, ora en la profecía judaica, ora en la filosofía griega —tienen el valor, desde este punto de vista, de preparación pedagógica. Y puesto que, según la concepción cristiana, la redención del hombre en pecado constituye el único sentido y el contenido de valor de la historia universal, al propio tiempo que la de toda la realidad no divina— aparece la sucesión regular de los hechos de la revelación divina como lo esencial en todo el curso de los acontecimientos cósmicos.

Con arreglo a la doctrina de la revelación, se distinguen fundamentalmente tres grados de esta acción redentora de la divinidad:[9] Según el contenido, aparece primero la revelación humana en general, que se manifiesta objetivamente en la regularidad de la naturaleza; subjetivamente, en la capacidad racional del espíritu; segundo, la revelación particular, que tocó en suerte al pueblo hebreo en la Ley Mosaica y en las predicciones de los profetas; tercero, la plena manifestación y prueba de la verdad de salvación en Jesús; temporalmente, corresponden a estos tres grados tres períodos: de Adán a Moisés, de Moisés a Cristo y de Cristo al Presente.[10] Esta división tripartita estaba tanto más cerca del antiguo cristianismo, cuanto con mayor fuerza vivía en él la creencia de que, en el período final, inaugurado con la aparición del Salvador, en poco tiempo terminaría la redención del mundo. Las esperanzas escatológicas constituyen una parte esencial de la antigua metafísica cristiana; pues la filosofía de la historia que hace del Redentor el punto crítico de la historia universal, no reposa, por lo menos, en la idea de que el Crucificado retornaría para gobernar al mundo y llevar a su término la victoria de la luz sobre las tinieblas. Ciertamente, con el tiempo y con los desengaños de las primeras esperanzas, fueron adquiriendo diversa estructura tales representaciones; sobre todo, acabó por imponerse la antítesis entre dualismo y monismo: se concebía el juicio final o como una separación definitiva de lo bueno y lo malo, o como una superación de lo último por lo primero *(apokatástasis pántoon,* en Orígenes). Pero por mucho que oscile aquí la concepción material y espiritual de la beatitud y de la desdicha, del cielo y del infierno, —no deja de representar el juicio final el término de la obra redentora y, con ello, el término del plan divino de salvación.

6. A decir verdad, pues, tienen un carácter exclusivamente religioso los puntos de vista desde los cuales se interpreta la historia universal con los pensadores cristianos; pero irrumpe en ellos el principio general de una teleología histórica. Si la filosofía griega había profundizado en la consideración de la finalidad de la naturaleza con energía tal, que nunca fue sobrepujada por el pensar religioso, surge ahora el pensamiento enteramente nuevo de que también el curso temporal de los acontecimientos de la vida humana posee un sentido universal pleno de finalidad. Sobre la teleología de la naturaleza se eleva la teleología de la historia, y por poco que se advierta entre ambas un nexo conceptual y facticio, se encuentran

9 En parte ocurre esto ya en los gnósticos, por lo menos según Hipólito, en Basílides.

10 El desarrollo (herético) posterior de la escatología añade a estos tres períodos un cuarto, por la aparición del "paráclito"; compárese, por ejemplo, TERTULIANO, *De Virg. vel.* 1, p. 884, O.

ya indicios, según los cuales la primera viene a considerarse como un peldaño de la última.[11]

Semejante concepción sólo fue posible en una época de madurez, que tenía el recuerdo viviente de una gran evolución histórica. Alboreaba en la cultura universal del Imperio Romano, en la autoconciencia de su intimidad, la presunción de un engranaje, pleno de sentido, del destino humano, merced al cual la propia presunción habría surgido, y la representación de este poderoso proceso se daba ante todo en la tradición de la literatura griega ininterrumpida durante un milenio. La concepción religiosa del mundo, que se había derivado de toda la cultura antigua, dio a aquel pensamiento este giro: había que buscar el sentido del acontecer histórico en el designio divino de redimir al hombre, y, puesto que los mismos pueblos de la antigua cultura sentían que la época de su acción había pasado, —es comprensible que hayan creído ver frente a sí el término de su historia, cuando el sol de su día tramontaba.

Con la idea de tal unidad, plena de sentido, de la historia humana, va de la mano el pensamiento de una unidad supraespacial y supratemporal del género humano. La conciencia de la cultura común, que rompía las barreras nacionales, logra su perfección en la creencia en una común revelación y redención de todos los hombres. Al convertir la bienaventuranza del género humano en contenido de un plan cósmico divino, aparecía como la más relevante, entre todas las organizaciones vinculadas a este designio, aquella comunidad de vida *(ekkleesía)* a la que están llamados todos los hombres, gracias a su creyente participación en esta propia obra de redención. En este nexo con la filosofía religiosa de la historia se encuentra el concepto de la Iglesia, originado de la vida de la comunidad cristiana, y entre cuyas notas constitutivas más importantes alberga el de la universalidad (catolicidad).

7. Pero de esta suerte se convierte al hombre y su destino en centro del universo. Semejante carácter antropocéntrico diferencia la concepción cristiana del mundo esencialmente de la neoplatónica. Cierto: esta última da al individuo humano, cuya esencia espiritual es susceptible de la deificación, una elevada posición metafísica; Cierto: considera el curso teleológico de la naturaleza desde el punto de vista (estoico) de la conveniencia humana, —pero nunca hubiera aceptado el neoplatonismo el ver en el hombre la meta del universo, por mucho que haya sido para él una manifestación parcial del influjo divino.

Pero precisamente éste es el caso en la patrística. Según Ireneo *(Ref.* V, 29, 1, p. 767 St.), es el hombre objeto y fin de la creación: es, como esencia cognoscente, a quien Dios quiso revelarse, y por el que fue creado todo lo demás en la naturaleza entera; el hombre es también quien hizo necesaria la redención y la ulterior revelación, por el abuso de la libertad a él concedida: quien, por tanto, constituye el objetivo final de toda la historia. El hombre es, según las enseñanzas de Gregorio de Nisa *(Conf.* I, 50-60. Mor.), como la más elevada manifestación de la vida sensible, la corona de la creación, su soberano y rey: destinada para ser contemplada por él y ser trocada en su originaria espiritualidad. Incluso en Orígenes son los hombres los espíritus caídos, que, para castigo y reparación, fueron arrojados al mundo de los sentidos: sólo a causa de su pecado

[11] Compárese Ireneo, *Ref.* IV, 38, 4, p. 702 F. St.

existe la naturaleza y ésta dejará de existir, cuando el proceso histórico haya alcanzado su designio, el día en que todos los espíritus retornen al seno de la Bondad.

De esta guisa, el antropologismo, que al principio penetró como un desplazamiento de intereses, a modo de una mudanza de problemas en la ciencia griega, se convierte ahora en la filosofía helenístico-romana cada vez más en principio esencial de la concepción del mundo, y toma posesión, al fin, de la metafísica, en alianza con la necesidad religiosa de la época. El género humano gana conciencia de la unidad de su nexo histórico y considera su historia de salvación como la medida de todas las cosas finitas. Lo que nace y perece en el espacio y en el tiempo adquiere su verdadero sentido sólo en cuanto se considera dentro de las relaciones del hombre con su Dios.

Por ser y devenir pregunta la antigua filosofía en sus orígenes; Dios y género humano son sus postreros conceptos.

Tercera Parte

LA FILOSOFIA DE LA EDAD MEDIA

P. Rousselot, *Études sur la philosophie du moyen âge*. París, 1840-1842.
B. Hauréau, *De la philosophie scolastique*. París, 1850. Derselbe, *Historie de la philosophie scolastique*, 1872-1880. El mismo, *Noticia y extractos de algunos manuscritos de la Biblioteca Nacional*, 6 vols., París, 1890-1893.
A. Stoeckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Historia de la filosofía de la Edad Media), Mainz, 1864-66.
K. Prantl, *Geschichte der Logik* (Historia de la lógica), II-IV (1861-70).
W. Windelband, *La historia de la ciencia en los pueblos románicos*, en Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie*, II, 3, pp. 550 ss.
O. Willmann, *Geschichte des Idealismus* (Historia del Idealismo), II (Brunswick, 1908).
M. de Wulf, *Historia de la filosofía medieval*, París y Bruselas, 4ª ed., 1912. Hay trad. esp.
Fr. Picavet, *Esquema de una historia general comparada de las filosofías medievales*, París, 2ª ed., 1907.
Cl. Baeumker, *La filosofía cristiana de la Edad Media*, en la serie "Cultura del Presente", I, 5, pp. 288-381.
J. Endres, *Historia de la filosofía medieval en los pueblos cristianos de Occidente*, Kempten, 1908.
J. M. Verweyen, *La filosofía de la Edad Media*, 2ª ed. 1905. Hay trad. esp.
E. Gilson, *La filosofía de la Edad Media* (París, 1922). Hay trad. esp.
J. Geyser, *Die mittelalterliche Philosophie* (La filosofía medieval), Manual de la Filosofía, 1925.
A. Harnack, *Dogmengeschichte* (Historia de los dogmas), III. (4ª ed. 1909).
R. Seeberg, *Historia de los dogmas en la Edad Media*, 2ª y 3ª ediciones, 1913.
F. Loofs, *Rudimentos de la historia de los dogmas*, 4ª ed. (Halle, 1906).
A. Dempf, *Die Ethik des Mittelalters* (La ética de la Edad Media), Manual de la Filosofía, III. 1927.
O. Gierke, *La doctrina del Estado y de la corporación en la Antigüedad y en la Edad Media*, Berlín, 1881.
R. W. y A. J. Carlyle, *A History of medieval political theory in the west*, 2 vols. (Londres, 1903-09).
E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, 2ª ed., 1923.
P. Duhem, *Le système du monde*, t. III s.
H. O. Taylor, *The Medioeval mind. A History of the development of thought and emotion in the middle ages*, 2 vols. (Londres, 1911 ss.).
G. Tyrell, *Medievalisme* (Londres, 1908).
A. Ehrhardt, *Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung* (La Edad Media y su desarrollo eclesiástico), 1908.
M. Grabmann, *Vida medieval del espíritu. Estudios sobre la historia de la escolástica y de la mística* (1926).
C. D. Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, París, 1665-73.
J. P. Migne, *Patrologiæ cursus completus*, Series Latina 221 Tom., París, 1844-1864.
H. Denifle y Fr. Ehrle, Arch. f. Lit. u. Kirch. Geschichte d. Mittelalters (Archivo para la Literatura e Historia eclesiástica de la Edad Media), 1885 ss.
Cl. Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Contribuciones a la historia de la filosofía en la Edad Media), Textos e Investigaciones, 1891 ss.
Scholastik, Vierteljahrsschrift fuer Theologie und Philosophie, 1926 ss.
Sobre la reelaboración baumgarteniana del *Tratado de Ueberweg*.

Cuando la invasión de los bárbaros irrumpía, destructora, en el Imperio Romano, y llegaba a carecer éste de fuerza política para defender sus

fronteras septentrionales, corrió también la cultura científica el peligro de ser arrasada por completo: pues para el aparato conceptual de la filosofía, finamente elaborado, poseían los pueblos que se posesionaron del cetro imperial, aún menos sensibilidad y comprensión que para las luminosas creaciones del arte griego. Y la antigua civilización quedó destruída en tal medida, quebrantada su fuerza vital a tal extremo, que parecía impotente para educar a los rudos vencedores.

Y las conquistas del espíritu griego hubieran quedado sin perspectiva de salvación, a merced de la muerte, si no se hubiese fortalecido, en el derrumbamiento del mundo antiguo, una nueva fuerza espiritual a la que se doblegaron los hijos del norte, y que supo salvar para el futuro, con mano severa, los bienes de la cultura, en este vuelco histórico. Tal fuerza fue la *Iglesia cristiana*. Lo que Estado, arte y ciencia no lograron, lo llevó a cabo la religión. Incapaces aún para las finas experiencias de la intuición estética y del trabajo conceptual, fueron sobrecogidos los germanos en su más hondo sentimiento por la prédica del evangelio, que influyó sobre ellos con toda la energía de su grandiosa sencillez.

Sólo a causa de parejo estímulo religioso pudo iniciarse el proceso de adaptación de la ciencia antigua en los pueblos de la Europa actual: sólo de la mano de la Iglesia pudo penetrar el nuevo mundo a la escuela de la antigüedad. Pero la consecuencia natural de estos hechos fue que del contenido espiritual de la antigua cultura sólo permaneció vivo, desde luego, aquello que era bien recibido por la doctrina de la Iglesia cristiana, y que ésta excluyera de la enseñanza, con el mayor recelo, todo lo demás, particularmente lo que se hallaba en oposición a ella. De esta suerte se evitó con prudencia la confusión en el espíritu adolescente de los pueblos, que aún no habría podido concebir y elaborar **multum et multa**: pero, puntualmente, por ello naufragaron también mundos enteros de la vida espiritual, que sólo más tarde fue posible rescatar con pena y en abierta lucha.

Mas para llevar a cabo la grandiosa tarea de la educación intelectual de los pueblos de Europa, estaba en aptitud, ante todo, la Iglesia, merced a que evolucionaba, con firmeza cada vez mayor, de los modestos orígenes de una comunidad religiosa a una organización compacta, que acabó por representar, en la disolución de la vida política, la única fuerza sólida y segura de sí misma. Y dado que en esta organización campeaba la idea de que la Iglesia estaba llamada a transmitir a la humanidad entera la salud de la redención, llegó a ser la educación religiosa de los bárbaros una tarea prescrita a la Iglesia, por su esencia propia. Hay más: también la Iglesia había alcanzado íntimamente con la misma seguridad, entre incontables extravíos, la meta de una doctrina unitaria, en sí misma conclusa: pues en los albores de la nueva época histórica fue concebida y expuesta del modo más impresionante la totalidad de sus convicciones en un sistema científicamente elaborado y por un espíritu de primer rango: *por Agustín*.

Este es el verdadero maestro de la Edad Media. En su filosofía no sólo se anudan los hilos del pensamiento cristiano y del neoplatónico, las ideas de Orígenes y de Plotino; también concentra con energía creadora los grandes pensamientos de su época en torno a la necesidad de redención y su cumplimiento por la comunidad cristiana: Su doctrina es la *Filosofía de la Iglesia cristiana*. De esta suerte fue dado en concisa unidad el sistema que se convirtió en piedra de toque de la formación científica de las

naciones europeas, y en esta forma recogieron la herencia de los griegos los pueblos románicos y germánicos.

Por tanto, la Edad Media ha recorrido, inversamente, el camino que los griegos habían andado, en su interna relación con la ciencia. En la antigüedad se originó la ciencia del placer puro y estético, del saber por el saber, y sólo después se fue poniendo, paulatinamente, al servicio de las necesidades prácticas, de las tareas morales, de las ansias religiosas. La Edad Media inicia su marcha con la idea de una consciente subordinación del conocimiento a los grandes objetivos de la fe; ve en la ciencia, desde luego, sólo la faena del intelecto para apropiarse de modo claro y expresar conceptualmente lo que se posee de manera cierta e inatacable en sentimiento y convicción: pero en medio de este esfuerzo despierta, insegura y tímidamente al principio, de modo más firme y cierto después, el placer por el propio conocimiento; desde luego se desarrolla en forma incipiente en territorios que parecían encontrarse más lejos de los dogmas intocables de la fe, y, fin, se abre paso otra vez, victoriosamente, cuando empieza a deslindar la ciencia de la religión, la filosofía de la teología, y a independizarse conscientemente.

La educación de los pueblos europeos, que exhibe la historia de la filosofía de la Edad Media, tiene, por consiguiente, como punto de partida la doctrina eclesiástica, y como meta final, el desarrollo del espíritu científico: la cultura intelectual de la antigüedad llega a los pueblos modernos en forma religiosa y alcanza en ellos, paulatinamente, la madurez de hecho científico propio.

En tales circunstancias es comprensible que la historia de este proceso educativo despierte mucho más interés psicológico e histórico cultural que ofrezca nuevos y autónomos frutos de conocimiento filosófico. Cierto: se hace valer aquí y allá, en la apropiación de las ideas trasmitidas, la originalidad del discípulo; cierto: experimentan, por tanto, los problemas y conceptos de la antigua filosofía, al penetrar en el espíritu de los nuevos pueblos, variadas y finas mutaciones y en la amalgama de la nueva (latina) terminología rivalizan en la Edad Media, a menudo, profundidad y perspicacia con pedantería y falta de gusto: pero en las ideas filosóficas fundamentales no supera la filosofía medieval —ni en lo que toca a problemas, ni en lo que mira a soluciones— el sistema conceptual de la filosofía griega y helenístico-romana. Por mucho que se pondere el valor de su esfuerzo para la educación intelectual de los pueblos europeos, no pasa de ser su más alta creación, en última instancia, brillantes rendimientos de discípulos, en los cuales se descubren sólo a la pupila de la sutil investigación particular los gérmenes apenas perceptibles de un nuevo pensamiento, mientras ellos, en todo caso, se revelan, en su conjunto, como asimilación del mundo de pensamientos de la agonizante antigüedad. La filosofía medieval, es, según su espíritu entero, sólo la continuación de la filosofía helenístico-romana; y la diferencia entre ambas es la siguiente: lo que en los primeros siglos de nuestra era estaba en trance de lucha, vale y es dado en la Edad Media, esencialmente, como algo acabado y concluso.

Un íntegro milenio ha tardado la educación de la sociedad actual y ha prosperado el aprendizaje de la ciencia por la sucesiva *asimilación de la antigua materia de enseñanza*, cual un proceso pedagógicamente planeado. De los antagonismos que se acusan en este material, nacen los problemas filosóficos, y de la combinación de los conceptos asimi-

lados van formándose las concepciones científicas del mundo de la Edad Media.

En esta tradición surge una disidencia entre la doctrina eclesiástica, representada por Agustín, y el neoplatonismo. Semejante escisión no penetra, a decir verdad, igualmente hondo en todos los problemas, ya que Agustín permanece bajo la presión del neoplatonismo, en muy esenciales puntos; pero persiste en todo caso dicho antagonismo, tocante al tema fundamental de las relaciones de la filosofía con la fe. El agustinismo se concentra en torno al concepto de la Iglesia. Para él, la tarea de la filosofía se endereza, en lo esencial, a exponer, fundar y elaborar la doctrina eclesiástica, en un sistema científico: en cuanto acomete este problema, es la filosofía medieval la ciencia eclesiástica escolar, la escolástica. En cambio, la tendencia neoplatónica, según su esencia, no toma en cuenta la comunidad religiosa; se preocupa por conducir al individuo, mediante el conocimiento, a la beata unidad de vida con Dios: En tanto la ciencia de la Edad Media se propone este objetivo, se hace mística.

Según esto, escolástica y mística se complementan sin excluirse: si la contemplación mística puede ser objeto de estudio del sistema escolástico, el rapto místico puede reconocer en la doctrina de los escolásticos su fondo teorético. De ahí que, en la Edad Media haya corrido más riesgo la mística que la escolástica, de caer en la heterodoxia; pero sería falso ver en esto una esencial característica distintiva entre ambas. Ciertamente la escolástica es por completo ortodoxa, en lo fundamental; pero no sólo tocante a la manera de interpretar los dogmas, también en la manera de conceptuar éstos, se apartan mucho las opiniones de los escolásticos; asimismo en el análisis científico de las doctrinas dadas han caído muchos de ellos en puntos de vista heterodoxos por demás, cuya enseñanza les ha acarreado, más o menos graves conflictos públicos e internos. Pero por lo que respecta a la mística, aporta frecuentemente la tradición neoplatónica la base conceptual del oculto o externo antagonismo a la monopolización eclesiástica de la vida religiosa;[1] mas, por otra parte, encontramos místicos entusiastas que se sienten llamados a proteger la verdadera fe contra los excesos de la ciencia escolástica.

De ahí que no parezca adecuado dar el nombre colectivo de escolástica a la filosofía medieval; más bien, dentro de una actitud de justa apreciación, sería pertinente conferir a la mística, por lo menos igual importancia que a la escolástica respecto del mantenimiento de la tradición científica como tocante al proceso de adaptación y conformación de las doctrinas filosóficas, que repercutirán en las subsiguientes épocas; y no practicar, por otra parte, una inflexible línea de demarcación entre ambas corrientes en lo que concierne puntualmente a un gran número de las más salientes personalidades filosóficas de la Edad Media.

En fin, hay que añadir que la escolástica y la mística reunidas no agotan las corrientes típicas de la filosofía medieval. La esencia de ambas direcciones se determina por su relación con los supuestos religiosos del pensar

1 Compárese H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter* (Historia del Iluminismo religioso en la Edad Media), 2 vols., Berlín, 1875-77; también H. v. Eicken, *Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung* (Historia de la concepción medieval del mundo), 3ª ed., 1912; además, G. v. Hertling, *Hist. Jahrbuch*, 1889 e *Hist. Beitraege zur Philosophie*, 1914 y G. Grupp, *Kulturgeschichte des Mittelalters* (Historia de la cultura en la Edad Media), Stuttgart, 1894 ss.

filosófico —aquí la doctrina eclesiásticamente fijada, allá la religiosidad personal—; pero junto a ellas se desenvuelve una corriente mundana, por así decirlo, que suministra a la ciencia en trance de reconstrucción, cada vez en mayor medida, las ricas conquistas del conocimiento empírico de los griegos y los romanos, cual un saber real. Al principio domina aún el intento de incorporar orgánicamente al edificio escolástico este vasto material y las formas conceptuales con él recibido: pero a medida que más se independiza esta parte del saber, tanto más viran los objetivos de la concepción científica del mundo, y mientras la conceptuación y trasmisión del sentimiento religioso se aísla, comienza el conocimiento filosófico a estacar de nuevo el territorio de la investigación puramente teorética.

En esta riqueza de corrientes, a menudo íntimamente entrelazadas, de la tradición, sigue hilándose la ciencia antigua en la Edad Media: así se comprende la vitalidad multiforme con que aparece la filosofía de este milenio a la investigación histórica. En este abigarrado cambio de amigable y hostil contacto se impulsan a creaciones siempre nuevas los elementos de una tradición creciente en extensión y contenido, de siglo a siglo; va surgiendo una extraordinaria finura de gradaciones y matices en la mezcla de estos elementos y con ello una exuberante muchedumbre del trabajo intelectual, que se manifiesta en un brillante número de interesantes personalidades, en una sorprendente difusión de la producción literaria, en una apasionada agitación de las disputas científicas.

La investigación histórico-literaria aún está muy lejos de justipreciar tal riqueza multiforme:[2] pero la historia de los principios filosóficos, que sólo encuentra en este período a pesar de todo, por los motivos señalados, un escaso rendimiento, posee ya de modo suficientemente claro y preciso los rasgos fundamentales de este desarrollo cultural. Ciertamente hay que guardarse de querer reducir la movilidad multiforme de este proceso a fórmulas demasiado sencillas, y pasar por alto la muchedumbre de las relaciones positivas y negativas de los elementos de la antigua tradición que penetran atropelladamente en el pensar medieval durante estos siglos.

En general, el curso de la ciencia en los pueblos europeos de la Edad Media dibuja la siguiente trayectoria:

La perspicaz doctrina de Agustín no influye desde luego por su significación filosófica, sino como exposición oficial de la doctrina eclesiástica. Junto a ella se mantiene una mística neoplatónica, y la educación científica se reduce a compendios sin importancia y fragmentos de la lógica aristotélica. No obstante, se origina de la reelaboración de la última un problema lógico-metafísico de gran envergadura y en torno a él un movi-

2 Ciertamente, las razones de ello residen en parte en los prejuicios con los que se tropieza desde hace mucho tiempo para valorar equitativamente la Edad Media, y que apenas comienzan a abandonarse muy poco a poco; pero también, no en insignificante medida, en esta propia literatura. La prolija y, al fin de cuentas, estéril ampulosidad de las investigaciones, la monotonía esquemática de los métodos, la reiteración y empleo persistentes de los mismos argumentos, el despilfarro de agudeza en temas artificiales y no pocas veces insulsos, los secos chistes de escuela, son rasgos pertenecientes de suyo al proceso histórico-universal del aprendizaje, apropiación y enseñanza, que tiene lugar en la Edad Media, pero que contribuyen también a que, en el estudio de esta parte de la filosofía, la masa del material y el esfuerzo de su reconstrucción se encuentre en desfavorable relación con el rendimiento cabal de esta ciencia. Así se explica que pensadores que profundizan con celo y laboriosidad en la filosofía medieval, no oculten a menudo la dura expresión de displicencia sobre su objeto de estudio.

miento intelectual muy intenso, que en vista de la carencia de conocimientos positivos corrió peligro de degenerar en un estéril formalismo. En sentido contrario va ganando terreno cada vez más la psicología agustiniana; pero al mismo tiempo se hacen sentir los efectos del contacto con la ciencia árabe, a la que debe desde luego el Occidente, por lo menos, cierto estímulo hacia el saber real, positivo; y a continuación, un total ensanche y viraje de su horizonte visual. Fundamentalmente enlaza esto con el hecho de que se llegaba a conocer, bien que indirectamente, todo el sistema de Aristóteles: la más inmediata consecuencia de lo cual fue que, con ayuda de sus conceptos metafísicos fundamentales, pudo trazarse de nuevo, en gran estilo, el edificio de la doctrina escolástica, y construir cuidadosamente todas sus partes. El aristotelismo de los árabes (y de los judíos), empero, no sólo llegaba en su traducción latina, sino también con sus comentarios y su interpretación poderosamente teñida de neoplatonismo. Así acabaron por fortalecerse los elementos neoplatónicos de la tradición precedente, en todos sentidos; pero, por otra parte, van tomando por rudo contragolpe, un carácter más enérgico y penetrante los momentos específicos de la metafísica agustiniana. De esta suerte comienza a desarrollarse una interna ruptura del pensar científico, que encuentra su fórmula en la separación de teología y filosofía. Esta ruptura se amplifica por un nuevo viraje no menos complejo. Partiendo del Oriente, también penetra de la mano del aristotelismo la investigación empírica en medicina y ciencia natural, si bien sólo en los pueblos europeos alcanza sus mejores estímulos; conquista asimismo, no sin apoyo de la corriente agustiniana, el campo de la psicología, e impulsa la evolución de la lógica aristotélica en un sentido que acaba por desviarla grandemente de la metafísica aristotélico-eclesiástica. Y mientras de esta suerte se dispersaban en todas direcciones los hilos de la tradición, se trenzaron en tal disgregamiento los finos capullos de nuevos orígenes.

Con relaciones tan variadas de mutuo apoyo o de oposición, con cambios de frente tan numerosos, atraviesa la masa de pensamientos de la antigua filosofía la Edad Media: pero la recepción del aristotelismo (acaecida hacia el año 1200), constituye sin duda alguna el viraje más importante y decisivo. Fracciona todo el período en dos partes, que se comportan entre sí de esta suerte: los intereses y problemas, los antagonismos y movimientos de la primera época, se repiten durante la segunda, más amplia y, también, más profundamente. La relación de ambas partes no puede ser designada, en este caso, de modo general, mediante diferencias de contenido.

CAPÍTULO PRIMERO

PRIMER PERIODO

(HASTA 1200, APROXIMADAMENTE)

W. KAULICH, *Geschichte der scholastischen Philosophie* (Historia de la filosofía escolástica) parte I, Praga, 1863. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* (La historia del método escolástico), 2 vols., 1911. FR. OVERBECK, *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik* (Prehistoria y juventud de la escolástica medieval), Ed. de C. A. Bernouili, 1917.

La vía conceptual en la que se ha movido esencialmente la filosofía de la Edad Media y en la que ésta ha creado aquello que permitió a la ciencia de la Antigüedad proseguir su marcha, ha sido trazada por la doctrina de Agustín. Este pone por vez primera el principio de la intimidad, delineado ya en todo el desarrollo posterior de la ciencia antigua, en el centro de gravedad del pensar filosófico, y con ello convierte a tal principio, en la historia entera de la filosofía, en eslabón de partida de un nuevo curso de ideas: pues el anudamiento de todos los hilos de la filosofía patrística, como de la helenística de su época, que lleva a cabo definitivamente, sólo fue posible por su consciente síntesis en torno a un nuevo pensamiento que debió convertirse en el embrión de la filosofía del futuro. Pero de un futuro lejano: su originalidad filosófica pasa desapercibida a sus coetáneos y a los siglos inmediatos de su acción. En los círculos de la antigua cultura estuvo apagada la energía creadora del pensamiento y los nuevos pueblos debieron, primero, con el tiempo, cultivarse en las faenas científicas.

En las escuelas monásticas y palatinas, hogar a la sazón de esta nueva cultura del espíritu, debió ser conquistada poco a poco, junto a las artes imprescindibles para la educación de los clérigos, la autorización para la enseñanza de la dialéctica. Para esta instrucción lógico-elemental se poseía en los primeros siglos de la Edad Media sólo las dos obras menos importantes del *Organon* aristotélico, **De categoriis** y **De interpretatione**, en versión latina con la introducción de Porfirio y algunos comentarios de la época neoplatónica, sobre todo el de Boecio. Para los conocimientos prácticos positivos (del Quadrivium) servían los compendios de las postrimerías de la Antigüedad, de Marciano Capela, Casiodoro e Isidoro de Sevilla. De las grandes obras originales de los antiguos filósofos sólo era conocido, en la traducción de Calcidio, el *Timeo* platónico.

En estas circunstancias, se orienta la actividad científica escolar, fundamentalmente, al aprendizaje y ejercicio del esquematismo lógico-formal, y el tratamiento de secciones prácticas de conocimientos, sobre todo del dogma religioso que valía ya como algo esencialmente concluso e intocable en su contenido; se limita a elaborar y exponer lo dado y transmitido en

las fórmulas y según las reglas de la lógica aristotélico-estoica: el peso principal recae en el ordenamiento formal, en la caracterización y división de los conceptos genéricos, en la corrección de las deducciones. Así como en Oriente, gracias a Juan Damasceno, la antigua silogística se pone sistemáticamente al servicio de una exposición rigurosamente articulada de la doctrina eclesiástica, del propio modo ocurre ahora en las escuelas de Occidente.

Sin embargo, no tuvo esta faena, posible en la situación creada por la tradición, sólo el valor didáctico de un ejercicio mental en la apropiación de los conocimientos; también tuvo otra consecuencia: los primeros ensayos de una reflexión autónoma se orientaron al problema de la significación real de las relaciones lógicas, y así aparecieron en la literatura occidental, muy pronto, estudios sobre las relaciones del concepto con la palabra, de un lado, y del concepto con el objeto, de otro.

Una peculiar complicación acabó por fortalecer esta problemática. Junto a la doctrina cristiana existía, aún a medias tolerada y a medias condenada, un tradición mística del cristianismo en forma platónica. Remonta a escritos, que, originados en el siglo v, se atribuían al primer obispo de Atenas, Dionisio Areopagita; y se difunde grandemente cuando, en el siglo XI, Juan Escoto Erígena traduce estos escritos y los convierte en fundamento de su propia doctrina. Pero el rasgo fundamental de esta doctrina lo constituye aquel paralelismo de los diversos grados de la abstracción, con los grados de la realidad metafísica, que ya había sido sustentada, a decir verdad, en el viejo platonismo y en el neoplatonismo (comp. parágr. 20, 8).

Gracias a tales sugerencias viene a ocupar el punto central del pensar filosófico, durante los siguientes siglos, el problema acerca de la significación metafísica de los conceptos generales. En torno a él se van agrupando todos los problemas lógico-metafísicos, y según la respuesta que a parejo problema se daba, se decidía la posición filosófica de los pensadores aislados. Se llama a este movimiento la controversia de los universales. Dentro de la diversidad de las opiniones pueden distinguirse fundamentalmente tres corrientes: el realismo, que afirma la existencia independiente de los universales (es la doctrina de Anselmo de Canterbury, de Guillermo de Champeaux y de los platónicos propiamente dichos, entre los cuales se destaca Bernardo de Chartres). El nominalismo, que ve en los universales tan sólo nombres colectivos (está defendido en esta época por Roscelino). En fin, una posición conciliadora, que ha sido llamada conceptualismo o sermonismo (aparece de preferencia en Abelardo).

Pareció resolverse la querella, principalmente, en las discusiones de la Universidad de París, que se convirtió en el foco de atracción de la vida intelectual de Europa, durante estos tiempos. La lucha, llevada a cabo con todas las artes de la habilidad dialéctica, produjo un análogo efecto de fascinación, como alguna vez provocaran en los griegos las disputas retóricas de los sofistas y del círculo socrático. Aquí como allá se puso en crisis la ingenuidad de la conciencia popular y aquí como allá se apoderó de amplios círculos un febril anhelo de saber y un apasionado afán de tomar parte en tal gimnasia mental, hasta ahora desacostumbrada. Mucho más allá de los círculos de clérigos, que hasta entonces habían sido los portadores de la tradición, irrumpió el impulso de saber, de tal manera promovido.

Pero esta sobrevitalidad del movimiento dialéctico encontró asimismo variada oposición. De hecho se ocultaba en ella misma un serio peligro. Carecía de todos los fundamentos de conocimiento real esta sorprendente actividad del pensar abstracto. Con sus distinciones y conclusiones se convirtió, por así decirlo, en un mecanismo vacío, sin freno alguno, que, si ponía ciertamente la capacidad formal del espíritu en movimiento progresivo, no podía conducir, empero, a pesar de todos sus giros y versiones, a un saber sustancial. De ahí la exhortación de hombres comprensivos, como Gerberto, para abandonar aquel formalismo y entregarse a la concienzuda investigación de la naturaleza y a los problemas de la cultura práctica.

Pero mientras tal requerimiento resonó aún sin ser oído, tropieza la dialéctica con una aguda oposición en la religiosidad de la fe y en el poder eclesiástico. Pronto la elaboración lógica de la metafísica religiosa y las consecuencias de las opiniones expuestas en la controversia de los universales, cayó en conflicto con el dogma; y tanto más se repitió esto, cuanto más aparecía la dialéctica no sólo superflua para la conducta devota, sino también peligrosa en materia eclesiástica. En este sentido fue combatida, en parte con extrema violencia, por los místicos ortodoxos; el más agresivo entre ellos era Bernardo de Clairveaux; al paso que los victorinos, de los excesos de la arrogancia dialéctica recurrieron al estudio de Agustín, tratando de aumentar el rico tesoro de la experiencia interna que contenían las obras de éste: con ello, sin embargo, llevaron aún más los pensamientos capitales de su psicología, de lo metafísico a lo empírico.

Aurelio Agustín (354-430) nació en Tagaste (Numidia) y allí como en Madaura y Cartago, hizo la carrera forense. Recorrió, en su juventud desacompasada y en parte indómita, todas las posiciones del movimiento científico-religioso de aquel entonces. Su padre, Patricio, era pagano; su madre, Mónica, cristiana; él mismo buscó en el maniqueísmo, desde luego, tranquilidad religiosa para su incoercible duda; después sucumbió al escepticismo académico, que había tomado de Cicerón, del cual pasó paulatinamente a la doctrina neoplatónica, y al fin, fue convertido por Ambrosio, obispo de Milán, al cristianismo, del que llegaría a ser su filósofo por excelencia. Se asocia en él no sólo una naturaleza apasionada a un ingenio dialéctico y enérgica capacidad de pensamiento, sino también a un inquisitivo sentido filosófico y vasta penetración espiritual, que sólo más tarde se fue limitando por intereses religiosos y por su inquebrantable voluntad. Como sacerdote y más tarde como obispo de Hipona (391), ha laborado literaria y prácticamente, de modo infatigable, por la unidad de la doctrina y de la Iglesia cristiana; particularmente funda su dogmática en su lucha contra donatistas y pelagianos.

Entre sus obras (en la colección de Migne, 16 vols., París, 1835 ss.; ahora Opera— Sect., I, Pars. 3— en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum,* Vol. LXIII, 1922 s., de P. KNOELL), interesan para la filosofía: *Confessiones* (autobiográfica) (cf. A. HARNACK, 1888; G. MISCH, *Historia de la autobiografía,* I, 402 ss.), además: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia, De quantitate animae, De libero arbitrio, De trinitate, De immortalitate animae, De civitate Dei.* Sobre el particular A. v. HARNACK, *Agustín, reflexiones y máximas coleccionadas y traducidas de sus obras* (1922). Cf. C. BINDEMANN, *Der hlg. A.* 3 vols. (1844-1869). F. NOURISSON, *La philosophie de St. Agustin* (París, 1865), FR. BOEHRINGER, *Kirchengeschichte in Biographien* (Historia de la Iglesia en biografías), vol. XI en dos partes (Stuttgart, 1877-78). A. DORNER, *Agustín* (Berlín, 1873). W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu,* I (Leipzig, 1883), pp. 322 ss. J. STORTZ, *Die Philos. des hlg. A.* (La filosofía de San Agustín), Friburgo, 1892. J. MARTIN, *San Agustín* (París, 1901). J. MAUSBACH, *Die Ethik des hlg. A.* (La ética de San Agustín), 1909. E. TROELTSCH, *Agustín, die christliche Antike und das Mittelalter* (Agustín, la Antigüedad cristiana

y el Medievo, 1915). P. ALFARIC, *La evolución intelectual de San Agustín*, I (París, 1918). J. NOERRGARD, *La conversión de Agustín*. Trad. alemana (Tubinga, 1923). W. WUNDT, *Las Confesiones de Agustín* (Ztschr. f. d. neutest. Wiss. XXII, 1923). K. HOLL, *Agustins innere Entwicklung* (La evolución espiritual de Agustín) (Abh. d. Berl. Akad. Berlín, 1923). R. REITZENSTEIN, *A. als antiker und als mittelalterlicher Mensch* (Agustín como hombre antiguo y medieval), Conferencias de la Bibl. Marburg, 1922-23 (Leipzig, 1924). M. ZEPF, *Las Confesiones de Agustín* (Tubinga, 1926).

La *Eissagoogée eis tas kateegorías*, de Porfirio (Ed. de Busse, Berlín, 1887) en su traducción de Boecio promovió públicamente la controversia de los Universales. Boecio (470-525) ha influído además por sus traducciones y comentarios sobre obras aristotélicas y ciceronianas, en los primeros sistemas de la Edad Media. A sus libros hay que añadir obras iniciales de carácter didáctico, que circulan bajo el nombre de Agustín. *De Consolatione philosophiae libri quinque* (cur. G. D. SMITH, Londres, 1925). Cf. PRANTL, *Gesch. d. Log. im Abend.* (Historia de la lógica en Occidente), II; y A. JOURDAIN, *Investigaciones críticas sobre la edad y el origen de las traducciones latinas de Aristóteles*, París, 2ª ed., 1843.

Entre las enciclopedias de las postrimerías de la Antigüedad, se ocupa Marciano Capela (de Cartago, a mediados del siglo v) en su *Satiricón* (ed. por Eyssenhardt, Leipzig, 1866), después del extraño introito intitulado *De Nuptiis Mercurii et philologiae*, de las siete *Artes Liberales*, de las que, en la actividad docente posterior, como es sabido, la Gramática, la Retórica y la Dialéctica constituían el **trivium**, y la Geometría, la Aritmética, la Astronomía y la Música (con inclusión de la Poética), el **quadrivium**. Más tarde escribió Escoto Erígena un valioso comentario sobre Marciano Capela (ed. por B. Hauréau, París, 1861). *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* y *De artibus ac disciplinis litterarum liberalium* (Obras, París, 1588), de Casiodoro Senator (480-570) y *Originum sive Etymologiarum libri XX* (en la colección de Migne) de Isidoro Hispalensis (muerto hacia 636), están ya por completo en terreno teológico. A. SCHMEKEL, *Die positive Philosophie in ihrer Entwicklung*, vol. II: *Isidoro de Sevilla, su sistema y fuentes* (1914). Juan Damasceno (hacia 700) en su *Peegee gnooseoos* (Obras, Venecia, 1748), da el clásico ejemplo de cómo se puede poner la vieja lógica de la escuela al servicio de una sistematización de la doctrina eclesiástica.

Mientras la tormenta de las invasiones bárbaras asolaban el continente, huyó la ciencia a las Islas Británicas, sobre todo a Irlanda, y tuvo más tarde, en la Escuela de York, gracias a Beda el Venerable, cierto brillo. De aquí fue reconquistada para el continente la cultura superior, por Alcuino, a instancias de Carlo Magno; junto a las escuelas episcopales y monásticas, nació la Escuela Palatina, cuyo sitio fue fijado por Carlos el Calvo en París. Cf. K. WERNER, *Beda der Ehrwürdige und seine Zeit* (Beda el Venerable y su tiempo), Viena, 1876; el mismo, *Alcuin und sein Jahrhundert* (Alcuino y su siglo), Viena, 1876. Las escuelas monásticas más importantes fueron las de Fulda y Tours. En la primera actuó Rabano Mauro (de Mainz, 776-856; *De universo libri XXII)* y estudió Eric (Heiricus) de Auxerre; de ella salieron (a fines del siglo IX) Remigio de Auxerre y posiblemente también el autor del comentario *Super Porphyrium* (reimpreso por Cousin, *Obras inéditas de Abelardo*, París, 1836). En Tours siguió a Alcuino, como abad, Fredegisio, cuya carta *De Nihilo et tenebris* se conserva en la colección de Migne, tomo 105. Más tarde llegó a ser monasterio de St. Gallen (Notker Labeo, muerto en 1022) un importante centro de la tradición científica.

Sobre los nexos literarios, compárese *Histoire littéraire de la France*, así como G. GROEBER, *Grundriss der romanischen Philologie* (Rudimentos de la filosofía románica), II, 97-432.

Las obras (entre ellas principalmente *Peri mystikées theologias* y *peri tees hierauchías ouraniou;* en la colección de Migne; trad. alemana de ENGELHARDT, Sulzbach, 1823) atribuídas al Areopagita (cf. *Act. Apost.* 17, v. 34) exhiben esta fusión de filosofía cristiana y neoplatónica, como aparece a menudo en el Oriente (bajo los influjos de Orígenes) y de modo especialmente característico en el obispo Sinesio (hacia 400, cf. R. VOLKMANN, *Sinesio de Cirene*, Berlín, 1869). Hasta el año 532 se citan por vez primera aquellos escritos del Pseudo Dionisio, oriundos posiblemente del siglo v, poniéndose en tela de duda su autenticidad; sin embargo, ya Máximo Confesor (580-662); *De variis difficilioribus locis patrum Dionysii et Gregorii*, (ed. de OEHLER, Halle, 1857) la defiende. K. KOCH, *Pseudo Dionisio* (Mainz, 1900), H. F. MUELLER, *Dionisio, Proclo, Plotino* (Beiträge, XX, 3 y 4).

Apoyándose en esta mística, se desenvuelve la primera personalidad científica importante de la Edad Media en Juan Escoto Erígena, (Erígena, Jerugena, de Irlanda, tal vez 810-880). De su vida se sabe, a punto cierto, que fue llamado por Carlos el Calvo a la Escuela Palatina de París, donde actuó durante algún tiempo. Tradujo los escritos del Areopagita, escribió contra Gottschalk el opúsculo *De praedestinatione*, y redactó sus propias ideas en la obra capital *De divisione naturae* (versión alemana de NOACK, Leipzig, 1870-76). Las obras integran el tomo 122 de la colección de Migne. Compárese sobre él TH. CHRISTLIEB (Leipzig, 1860). J. HUBER (Munich, 1862). A. SCHNEIDER, *La teoría del conocimiento de Juan Scoto* (1921-1923); H. BETT, *Juan Escoto Erígena* (1926); H. DOERRIES, *Contribuciones a la historia de la mística. Scoto y el neoplatonismo* (1925).

Anselmo de Canterbury (1033-1109) fue oriundo de Aosta. Actuó largo tiempo en la abadía de Bec (Normandía) y fue nombrado arzobispo de Canterbury, en 1093. De sus obras (en Migne, tomo 155) las que interesan, filosóficamente hablando, son, además del opúsculo *Cur deus homo?*, especialmente importantes el *Monologium* y el *Proslogium*. Estos dos últimos opúsculos, con la obra polémica del monje Gaunilo (en el convento de Marmoutier en las cercanías de Tours), *Liber pro insipiente* y la réplica de Anselmo, han sido editados por C. Hass (Tubinga, 1863). Cf. CH RÉMUSAT, *Anselmo de Canterbury, tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au XIe siècle* (2ª ed., París, 1868). DOMET DE VORGUES, *San Anselmo* (París, 1901). J. FISCHER, *La teoría del conocimiento de Anselmo* (Beiträge, X, 3, 1911). CH. FILLIATRE, *La filosofía de San Anselmo* (París, 1920). Compárese GRABMANN, *Historia del método escolástico*, I, 258 ss.

Guillermo de Champeaux (muerto en 1121, siendo obispo de Chalons s/M.) era un profesor muy oído en la escuela catedralicia de París; instituyó los estudios en el convento de los agustinos de S. Víctor, en esa misma ciudad. Acerca de sus opiniones filosóficas, nos informa principalmente su opositor Abelardo; se han perdido sus opúsculos lógicos. Compárese E. MICHAUD, *Guillermo de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle* (París, 1868). LEFÈVRE (1898).

El platonismo de la temprana Edad Media se apoya esencialmente en el *Timeo* y da a la teoría de las Ideas, sobre todo bajo el influjo de la postformación neoplatónica, una forma que no corresponde enteramente al sentido originario. La figura más importante en esta dirección es Bernardo de Chartres (en la primera mitad del siglo XII); su obra *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus* está editada por B. S. Barach (Innsbruck, 1876): últimamente se ha dudado que él haya sido el autor de la obra, atribuyéndosela a un Bernardo Silvestre (también Bernardo de Tours). Hay que nombrar igualmente al hermano de Bernardo Thierry de Chartres, el autor del *Heptateucon*. Otros adeptos a esta dirección son: Guillermo de Conches *(Magna de naturis philosophia: Dragmaticon philosophiae);* Cf. K. WERNER, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters* (La cosmología y la filosofía de la naturaleza en la escolástica medieval), Viena, 1873, y Gualterio de Mortagne; dentro del mismo espíritu escribe también Abelardo de Bath *(De eodem et diverso; Quaestiones naturales)*. Cf. A. CLERVAL, *Las Escuelas de Chartres en la Edad Media* (Chartres, 1895). C. HUIT, *El platonismo en la Edad Media* (Anales de Filosofía Cristiana, N. S. T. pp. 20 ss.). CL. BAEUMKER, *Der Platonismus im Mittelalter* (El platonismo en la Edad Media), Munich, 1916.

Además, E. HOFFMANN, *Platonismo y Edad Media* (Vortraege der Bibliothek Warburg, 1923-1924, Leipzig, 1926).

E. GILSON, *Le Platonisme de Bernard de Chartres* (Revista Neoescolástica, París, 1923).

M. PROU, *Livre du centenaire de l'école de Chartres* (París, 1921).

Roscelino de Armorica (Bretaña) se destaca como maestro, en diversas regiones, sobre todo en Locmenach, donde Abelardo fue su oyente. Hubo que retractar sus opiniones en el concilio de Soissons (1092). De él sólo se conserva una carta dirigida a Abelardo (impresa en las Abhandl. der bayr. Akad., 1851); las fuentes de su doctrina aparecen en Anselmo, Abelardo y Juan de Salisbury. Sobre él, PICAVET (París, 2ª ed., 1911). E. BOUNAIUTI (Riv. stor. crit. d. sc. teol., 1908).

Abelardo (Abailard), la figura más influyente y seductora de los pensadores de su tiempo, nació en Palet (Condado de Nantes el año de 1079) y fue discípulo de Guillermo de Champeaux y Roscelino. Después abrió escuela en Melun

y en Corbeil, pero tuvo sus mayores triunfos en la Escuela Catedralicia de París y en la Escuela de Ste. Geneviève. La dialéctica virtuosidad, causa de su éxito y fama, hacía olvidar a él y a su tiempo la pobreza de su saber positivo; por otra parte, las convicciones libres y atrevidas a que había llegado en la esfera de la ética y de la religión, gracias a la perspicacia de su ingenio, no pudieron vencer la oposición de su época, porque carecieron del suficiente apoyo en su vanidosa y movediza personalidad. El infortunio, no exculpable, de que fue víctima por sus conocidas relaciones con Eloísa y los conflictos con el poder eclesiástico a que lo orilló su doctrina, especialmente urdidos por su infatigable perseguidor Bernardo de Clairvaux (Sínodo de Soissons, 1121, y de Sens, 1141), no dejaron al inquieto pensador clarificar su espíritu, y lo obligaron a buscar reposo de convento en convento; murió en 1142 en San Marcel (Chalons s/S.). Véase su *Historia calamitatum mearum* y su correspondencia con Eloísa (M. Carrièr, *Abelardo y Eloísa*, 2ª ed., Giessen, 1853). V. Cousin ha editado sus obras en dos volúmenes (París, 1849-59), incluyendo las *Ouvrages inédites* (París, 1836). Ahora, P. Geyser (Muenster, 1919 ss.). Hay que subrayar, entre sus obras: *Dialéctica, Introductio in Theologiam, Theologia Christiana, Dialogus inter philosophum, Christianum et Judaeum*, el opúsculo *Sic et Non* y el tratado de ética *Scito te ipsum*. Cfr. Ch. de Rémusat, *Abelardo* (2 volúmenes, París, 1845). S. M. Deutsch, *Pedro Abelardo, un teólogo crítico del siglo* XII (Leipzig, 1883). A. Hausrath, *Pedro Abelardo* (Leipzig, 1893). Picavet, *Abelardo y Alejandro de Hales, creadores del método escolástico* (París, 1896). B. Geyer (Contribuciones, XXI).

Muy cerca de Abelardo se encuentra cierto número de tratados anónimos (publicados por V. Cousin); a ellos pertenece un comentario a *De Interpretatione*; además, las obras: *De intellectibus* y *De generibus et speciebus* (la última proviene tal vez de Joscelino, un obispo de Soissons, muerto en 1151): próximo a él se encuentra también la doctrina filosófico-teológica de Gilberto de la Porrée (Gilbertus Porretanus, muerto en 1154, siendo obispo de Poitiers), que enseñó en Chartres y París, y fue utilizado por Bernardo de Clairvaux, en la persecución de Abelardo. Además de un comentario al Pseudo Boethius *De trinitate* y *De duabus naturis in Christo*, escribió más tarde el compendio muy comentado *"De sex principiis"*. Cf. sobre él A. Berthaud (París, 1892).

Las consecuencias de la dialéctica, peligrosas en sentido eclesiástico, aparecen muy pronto en Berenger de Tours (999-1088), cuya doctrina eucarística fue combatida por Lanfranco (1005-1089), en Bec y Canterbury, precursor de Anselmo. Este es posiblemente el autor del *Elucidarium sive dialogus summam totibus theologiae complectens*, atribuído antes a Anselmo (e impreso entre sus obras). En este compendio aparece por vez primera el intento de presentar en la forma de un manual lógicamente ordenado la doctrina eclesiástica ya fijada, huyendo de las innovaciones dialécticas. De aquí han salido más tarde las obras de los sumistas, entre ellos el notabilísimo Pedro Lombardo (muerto en 1164, siendo obispo de París). Sus *Libri IV sententiarum* forman el tomo 192 de la colección de Migne. Habría que citar entre los primeros a Roberto Pulleyn (Roberto Pullus, muerto en 1150), entre los posteriores a Pedro de Poitiers (muerto en 1250) y sobre todo a Alano de Lille (Alanus ab Insulis, muerto en 1203). Las obras teológicas de este último, especialmente *De arte et articulis fidei catholicae*, y su poema *Anticlaudianus*, deben valer como la exposición más comprensiva de la cultura de su tiempo. (Cf. sobre él Baumgarten, Muenster, 1896). Aparecen aquí ya de modo formal y positivo los primeros efectos que ejercía la traducción de las obras aristotélicas y judaico-arábigas: en ello laboró activamente, ya a mediados del siglo XII, Domingo de Gundisalvi, autor también de obras propias *(De unitate et uno*, etc.). Cf. P. Correns en los *Beitraege Baeumkers*, I, y G. Buelow, *id.* XXIV, 3.

Gerberto (como Papa, Silvestre II, muerto en 1003) tiene el mérito de haber señalado enérgicamente la necesidad de la investigación matemática y científico natural. Tuvo noticias en España e Italia de los trabajos de los árabes y se apropió una muchedumbre de conocimientos, sorprendentes y mágicos para sus coetáneos. Cf. K. Werner, *Gerberto de Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit*, La Iglesia y la ciencia de su tiempo (2ª ed., Viena, 1881), y F. Picavet (París, 1897). Como él, también retorna de la dialéctica a la religiosidad espontánea su discípulo Fulberto (muerto en 1029, siendo obispo de Chartres); en este sentido procede también Hildeberto de Lavardin (1057-1133, obispo de Tours).

En gran estilo ocurre lo mismo en la mística ortodoxa del siglo XII. Bernardo de Clairvaux (1091-1153) es su más celoso representante. En-

tre sus obras se destacan: *De contemtu mundi* y *De gradibus humilitatis* (ediciones de Mabillón, últimamente París, 1839 s.). Cfr. Neander, *San Bernardo y su tiempo* (3ª ed., 1865); Morrison, *Life and times of St. B.* (Londres, 1868). Storrs, *Bernardo de Clairvaux* (Londres, 1894).

La mística de los victorinos (los jefes de la escuela conventual de St. Victor en París), es científicamente fecunda. El más importante de ellos es Hugo de San Víctor (conde de Blankenburg en el Harz, 1096-1141). *De sacramentis fidei christianae* es, entre sus obras, la más importante (en Migne, tomos 175-177); sobre la psicología mística interesan principalmente el *Soliloquium de arrha animae, De arca Noe* y *De vanitate mundi;* además, la obra enciclopédica *Eruditio didascalica*. Cf. A. Liebner, *Hugo de San Víctor y la corriente teológica de su tiempo* (Leipzig, 1836). A. Mignon, *Hugo de San Víctor* (París, 1895).

Su discípulo Ricardo de San Víctor (un escocés muerto en 1173) escribió *De statu* y *De eruditione hominis interioris, De praeparatione animi ad contemplationem, De gratia contemplationis*. Las obras forman el tomo 194 de la colección de Migne. Cf. W. A. Kaulich, *Las doctrinas de Hugo y Ricardo de San Víctor* (en las Abhandlungen der Boehm. Ges. d. Wis., 1863 s.); J. Ebner, *La teoría del conocimiento de Ricardo de San Víctor* (Muenster, 1917). Su sucesor Gualterio de San Víctor se destaca en una polémica poco científica contra la dialéctica herética *(In quatuor·labyrinthos Franciae)*.

En las postrimerías de esta época aparecen en Juan de Salisbury (Johannes Saresberiensis, muerto en 1180, siendo obispo de Chartres) los orígenes de una reacción humanística contra la parcialidad de la actividad docente; sus obras *Policraticus* y *Metalogicus* (Migne, tomo 199) constituyen una fuente valiosa de la vida intelectual de aquel entonces. Cf. C. Schaarschmidt, *J. S. nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie* (Juan de Salisbury: vida y estudios, obras y filosofía), Leipzig, 1862.

22. La metafísica de la experiencia interna

La filosofía del eminente padre de la Iglesia Agustín no se encuentra expuesta en un sistema concluso, en ninguna de sus obras; más bien va apareciendo ocasionalmente en toda la anchura de su actividad literaria al abordar los diversos objetos de reflexión, preferentemente teológicos. Asimismo, la impresión de conjunto sobre ella es la de una muchedumbre de pensamientos que parece moverse en dos diferentes direcciones, que sólo por obra de la vigorosa personalidad del filósofo se mantienen unidas. Como teólogo tiene Agustín, a modo de mira, el concepto de Iglesia, en todas sus investigaciones; como filósofo, concentra todas sus ideas en torno al principio de la autocerteza de la conciencia. Debido a la doble relación con estos dos supuestos, toman en él todos los temas un flujo viviente. El mundo de ideas de Agustín guarda parecido a un sistema elíptico, que se va formando por un movimiento alrededor de dos focos, y ésta su interna dualidad es a menudo la de la propia contradicción.[1]

Para la historia de la filosofía surge este problema: separar de tal sincretismo aquellas ideas merced a las cuales se ha elevado Agustín por encima de su tiempo e incluso sobre las siguientes centurias y han hecho de él un promotor del pensamiento moderno. Todas ellas, empero, tienen su último fundamento y su trama objetiva en el principio de la interioridad indubitable de su "yo", que expresa Agustín, con plena claridad, antes que nadie y que considera formulada

[1] Es innegable que el propio Agustín ha ido mudando paulatinamente, en el curso de su evolución, el peso determinante de su personalidad, del punto central filosófico al eclesiástico; singularmente claro aparece esto en su mirada retrospectiva a su propia actividad literaria: las *Retractaciones*.

como punto de partida de la filosofía. Bajo el influjo de las necesidades ético-religiosas, el interés metafísico se había ido desplazando poco a poco y casi inadvertidamente, de la esfera de la externa realidad a la de la vida íntima. Como factores primordiales de la concepción del mundo aparecían ahora nociones psíquicas en vez de conceptos físicos. A Agustín estaba reservado poner en vigor, clara y conscientemente, este hecho, que, como tal, ya lo habían llevado a la práctica, antes que él, Orígenes y Plotino.[2]

Pareja orientación hacia la *experiencia interna* define también su peculiar estilo literario. Agustín es un virtuoso de la auto-observación y del análisis introspectivo; posee una maestría para describir estados anímicos, tan digna de admiración como la aptitud para desmembrar, mediante reflexión, fenómenos subjetivos, y desnudar los más íntimos elementos del sentimiento y de la voluntad.[3] Se comprende, pues, que afluyan a él, casi exclusivamente de esta fuente, las intuiciones con las que su metafísica se esfuerza por concebir el universo. Con ello se inicia, frente a la filosofía griega, un nuevo progreso que poco adelanta en la Edad Media sobre lo alcanzado por Agustín en éste su primer ensayo y cuyo definitivo impulso hay que buscar hasta los Tiempos Modernos.[4]

1. Diáfanamente aparece esto ya en la doctrina de Agustín acerca del *punto de partida* del conocimiento filosófico. En consonancia con su personal desarrollo, busca el camino de la certeza a través de la duda; incluso deben las propias doctrinas escépticas abrirle la ruta. Cierto: desde luego, con el incontenible anhelo de dicha de su ardiente naturaleza, abate la duda echando mano del postulado (socrático) de que la posesión de la verdad (sin cuya admisión no es posible probabilidad de ningún género) es condición necesaria de la felicidad y, por consiguiente, algo susceptible de alcanzarse: con recargado énfasis hace notar que el propio escéptico, que niega, o, por lo menos, hace problemática la externa realidad del contenido de la percepción, sin embargo, no puede poner en tela de duda la interna existencia de la sensación como tal. Sólo que en vez de resignarse a los caracteres ficticios y relativos de este hecho, se lanza, partiendo precisamente de ellos, a la victoriosa certeza. Con la percepción, dice Agustín, no sólo es dado su contenido, susceptible de duda en este o aquel sentido, sino al mismo tiempo la realidad del sujeto que percibe, y esta autocerteza de la conciencia se deriva en primera línea del propio acto del dudar. En tanto dudo, sé que yo soy el dubitante; y de esta suerte contiene la duda en sí la más alta verdad de la *realidad de la esencia consciente*; aunque en otras cosas deba errar, no puedo errar en la verdad de esta realidad; pues para errar, debo ser.[5]

Esta certeza fundamental se extiende, en igual medida, a *todos los estados de la conciencia* (**cogitare**), y Agustín se esfuerza por

[2] Agustín, *De ver. rel.* 39, 72: **Noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.**

[3] Comp. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie* (Historia de la autobiografía), I (1907). pp. 402 ss.

[4] Comp. H. Heimsoeth, *Los seis temas de la metafísica occidental* (Berlín, 1922). Hay trad. esp.

[5] Agustín atribuye capital importancia a esta argumentación a menudo empleada por él (*De beata vita* 7, *Solil.* II, 1 s., *De ver. rel.* 72 s., *De trin.* X, 14, 46 c). Es incierto si la citación de ella en la compilación (III, 6 s.) que circulaba bajo el nombre de la "Metafísica del Herenio", remonta a una fuente helenística desconocida, o es una falsificación del propio Agustín. Comp. sobre el particular E. Hertz, en *Sitz. Ber. der Berl. Ak. d. W.* 1889. pp. 1167 ss.

exhibir que todas sus diversas especies están implícitas ya en el acto dubitativo. Quien duda, no sólo sabe que vive; también sabe que recuerda, que conoce y que quiere: pues las causas de su dudar reposan en sus anteriores representaciones; en la calificación de los variados aspectos susceptibles de duda va desenvolviéndose su pensar, saber y juzgar; y el motivo de su duda no puede ser sino éste: la búsqueda de la verdad. Sin reflexionar pormenorizadamente sobre ello o sacar de ahí otras consecuencias, pone de relieve Agustín en este ejemplo su honda visión de la vida anímica: para él no son las diferentes especies de actividad psíquica esferas yuxtapuestas, sino las vertientes inseparables unidas de un solo y mismo acto. El alma es para él —y con ello se eleva muy por encima de Aristóteles y también de los neoplatónicos la totalidad unitariamente viviente de la *personalidad*, que gracias a su autoconciencia está segura de la propia realidad como de la más cierta de las verdades.[6]

2. Sólo partiendo de esta primera certeza avanza la doctrina de Agustín, y no es sólo una convicción religiosa, sí que también una honda reflexión teorético-cognoscitiva la que le permite enclavar, en la autocerteza de la conciencia individual, la idea de Dios. También aquí es regulativo el hecho fundamental de la dubitación; también en tal hecho contiene aquella idea **implicite** la plena verdad. ¿Cómo podríamos —pregunta Agustín— poner en duda las representaciones del mundo externo, que con tan radical energía se nos imponen, si no poseyésemos al lado de ellas y merced a diferente vía cognoscitiva, conceptos directores y módulos de la verdad para ponderarlas y probarlas? Quien duda, debe conocer los caracteres de la verdad: pues duda en atención a ella.[7] De hecho —sigue diciendo el filósofo— posee el hombre, junto a la sensación (**sensus**), la superior capacidad de la *razón* (**intellectus, ratio**), a saber, la intuición inmediata de verdades de naturaleza incorpórea:[8] bajo éstas no sólo comprende Agustín las leyes lógicas; asimismo hace caber las normas de lo bueno y de lo bello: en general, todas aquellas verdades que no se adquieren mediante la sensación; las verdades, en suma, imprescindibles para elaborar y estimar lo dado, los principios del juzgar.[9]

Tales normas de la razón se hacen valer como módulos de apreciación en la duda, como en todas las actividades de la conciencia; mas superan la conciencia individual, que, al correr el tiempo, se va haciendo cargo de ellas como algó más elevado; son las mismas para todos los sujetos pensantes racionales, y no sufren en su valor variación alguna. De esta suerte se ve ligada la conciencia individual, en su propia función, a algo universalmente válido e intangible.[10]

Pero la esencia de la verdad está inseparablemente unida a la existencia. También Agustín parte de esta básica idea de la antigua teoría del cono-

[6] Compárese A. Faust, *Descartes u. Agustin zur Unterscheidung von theoretischer und religiöser Gewissheit* (Descartes y Agustín en la distinción de la certeza teorética y religiosa) (Akademie Erlangen, 1924).

[7] *De ver. rel.* 39, 72 s.

[8] **Aspectus animi, quo per se ipsum, no per corpus verum intuetur:** *De trin.* XII, 2, 2. Cf. *Contra Acad.* III, 13, 29.

[9] La captación de las verdades inteligibles por obra de la conciencia humana ha sido designada originalmente por Agustín, enteramente de modo platónico, como *anámneesis;* sólo las objeciones ortodoxas a la hipótesis de la preexistencia lo llevaron a ver en la razón, esencialmente, una facultad inmediata contemplativa del mundo incorpóreo.

[10] *De lib. arb.* II, 7 ss.

cimiento, característica de toda interpretación ingenua del conocer. Pero el "ser" de aquellas verdades universales de estricta naturaleza incorpórea no puede ser otro —según la fórmula platónica— que el que poseen las I d e a s e n D i o s; son las formas y normas invariables de toda realidad (**principales formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae in divino intellectu continentur**) y las determinaciones objetivas del espíritu divino. En El están contenidas todas ellas en suprema armonía: es la absoluta unidad, la verdad que todo comprende: el más elevado ser, el excelso bien, la perfecta belleza (**unum, verum, bonum**). Todo conocimiento racional es fundamentalmente conocimiento divino. En verdad, según propia confesión de Agustín, es inasequible al entendimiento humano, en su vida terrena, el cabal conocimiento de Dios. Sin género de duda, en nuestra representación no poseemos de El sino lo negativo; y particularmente carecemos de una adecuada representación de la manera como se encuentran vinculadas, en su más elevada y real unidad, en El las diversas determinaciones de la verdad divina, que contempla la razón: pues su esencia (**essentia**) incorpórea e invariante está muy por encima de las formas de relación y comprensión del pensamiento humano; incluso la categoría de la sustancia comprende su naturaleza tan poco como las otras.[11]

3. Por mucho que estas ideas se encuentren en la directa consecuencia del neoplatonismo,[12] conservan no obstante, en la exposición de Agustín, los elementos característicos del cristianismo: se mezcla inseparablemente al concepto filosófico de la divinidad a modo de compendio de todas las verdades, la representación religiosa de Dios, a título de absoluta personalidad. Puntualmente por ello se construye toda la metafísica agustiniana sobre el autoconocimiento de la personalidad finita, esto es, sobre el hecho de la experiencia interna. Pues en la medida en que le es posible al hombre averiguar algo de la esencia divina, puede lograrlo solamente en analogía con el autoconocimiento humano. Pero éste exhibe la siguiente estructura de la vida íntima: el estado permanente del ser espiritual reside en la totalidad del contenido de la conciencia o de las representaciones reproducibles; su movimiento y vitalidad estriba en los procesos de enlace y separación judicativas de estos elementos; y la fuerza impulsiva, en tal movimiento, es la voluntad, dirigida a la consecución de la más alta beatitud. R e p r e s e n t a c i ó n, j u i c i o y v o l u n t a d son, pues, las tres vertientes de la vida psíquica: **Memoria, intellectus, voluntas**,[13] y Agustín se guarda expresamente de concebir estas funciones psíquicas de la personalidad, partiendo, por así decirlo, de las propiedades de los cuerpos. Pero tanto menos ve en ellas las diferentes capas o esferas de su ser; pues más bien constituyen, e n s u i n s e p a r a b l e u n i d a d, la esencia del alma misma. No se afana Agustín en ganar una representación analógica del misterio de la

[11] Lo esencial aquí es la idea de que son insuficientes para la peculiar especie de síntesis espiritual (mediante la cual hay que pensar la esencia divina) las categorías sacadas de la reflexión enderezada al conocimiento de la naturaleza: las nuevas categorías de la intimidad, empero, se encuentran en Agustín, en evolución; véase lo que sigue.

[12] De hecho trata Agustín de identificar por entero el *nous* de Plotino con el *lógos* de Orígenes: pero en tanto admite la derivación emanatista y autonomización del *nous*, de la doctrina neoplatónica, anula el esquema físico de las potencias del mundo en beneficio del psíquico.

[13] La misma división tripartita de la actividad anímica se encuentra ya en los estoicos: Cf. arriba el parágr. 17, 9.

trinidad con arreglo a estos caracteres de la vida psíquica, descubiertos en el hombre, sino más bien reconoce en el **esse, nosse, velle** las radicales determinaciones de todas las cosas: en ser, saber y querer se encierra toda realidad, y en omnipotencia, omnisapiencia y bondad suma, abraza la divinidad al universo.

La expresa convicción de la impracticabilidad de las categorías físicas (aristotélicas) alude visiblemente al neoplatonismo, cuyo repertorio de categorías inteligibles (comp. parágr. 20, 7) al par que su íntegro sistema metafísico son, por entero, de naturaleza física. Hasta Agustín se hace seriamente el intento de elevar a principios metafísicos las peculiares formas de relación de la intimidad. Por lo demás, se desenvuelve su cosmología, sin pormenores dignos de mención, en las vías conceptuales del neoplatonismo. El punto de partida lo constituye la doctrina de los dos mundos, con sus correlatos antropológicos. Mediante la percepción se conoce el mundo sensible; gracias a la razón, el mundo inteligible; y estas dos partes constitutivas del saber son puestas en relación mutua por obra del pensar intelectivo (**ratiocinatio**). Su filosofía natural reposa en aquella teología condicionada por la doctrina de las Ideas: también el mundo corpóreo ha sido creado de la nada, gracias a la energía, sapiencia y bondad de Dios, y en su belleza y perfección exhibe el signo de su origen. El mal (con inclusión de la maldad moral; véase, sin embargo, más adelante) no es tampoco propiamente real; no es cosa, sino acción; no es una **causa efficiens**, sino una **causa deficiens**; no hay que buscar su origen en el ser positivo (Dios), sino en la carencia de ser de las esencias finitas: pues a éstas, como seres creados, conviene una especie de realidad inferior y defectuosa. De esta suerte pisa la teodicea de Agustín, fundamentalmente, el mismo terreno que la de Orígenes y Plotino.

4. Una ulterior pero esencial consecuencia de la fundamentación conscienciamente antropológica de la filosofía de Agustín, es la posición medular que da, en su concepción del mundo, a la v o l u n t a d. El motivo determinante de ello es, sin género de duda, la propia experiencia del hombre, que, siendo una naturaleza activa e impulsiva, en la íntima observación de su propia persona, halla en la voluntad su más honda raíz. Por consiguiente, lo esencial en todo es para él la voluntad; en todos los estados y procesos del alma hay voluntad; aún más, todos ellos no son otra cosa, propiamente, que formas volitivas (**voluntates**).

En su psicología y teoría del conocimiento se pone esto de relieve ante todo en que trata de mostrar omnilateralmente la posición rectora de la voluntad, en toda suerte de procesos de la representación y del conocimiento.[14] Si ya los neoplatónicos habían distinguido, tocante a la percepción, entre el estado de excitación corporal y la conciencia de él (comp. parágr. 19, 4), muestra ahora Agustín, mediante un minucioso análisis de la visión, que la conciencia de algo es esencialmente un acto de la voluntad (**intentio animi**). Y así como la atención física, según esto, es cosa ya de la voluntad, del propio modo también exhibe la actividad del sentido interno (**sensus interior**) una análoga dependencia de la propia voluntad. Que nuestros propios estados y acciones, como tales, se tornen conscientes, depende, asimismo, de la arbitraria reflexión, de la misma manera que la querida reflexión sobre algún contenido de nuestra memoria y la actividad orientada a cierto objetivo de nuestra fantasía creadora. Incluso el pensar intelectivo (**ratiocinatio**) se lleva a cabo, con sus juicios e inferencias, bajo determinaciones de la voluntad: pues ésta fija la dirección y el fin, con

[14] Compárese sobre todo el primer libro de la obra *De Trinitate*; además, particularmente, W. KAHL, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes* (La doctrina del primado de la voluntad en Agustín, Duns Scotus y Descartes), Estrasburgo, (1886).

arreglo a los cuales deben ser subsumidos bajo las verdades generales de la intelección racional los datos de la (externa o interna) experiencia.

Un poco más complicada aparece la relación en estas intelecciones racionales: pues frente a la suprema verdad divina, no puede concederse a la actividad del espíritu humano el mismo radio de acción que tiene en sus relaciones intelectuales con el mundo externo y su propia experiencia íntima. Desde luego, por razones de índole filosófica, no: pues con arreglo al esquema fundamental de la metafísica, la función activa en el nexo causal conviene a lo más general, al ser más elevado y poderoso. El espíritu humano sólo puede comportarse en actitud pasiva ante la verdad racional superior en dignidad metafísica a él. El conocimiento del mundo inteligible es también para Agustín, sustancialmente, iluminación, revelación. Aquí, donde el espíritu aparece frente a su creador, no sólo carece de iniciativa; incluso carece de energía receptiva. Agustín está muy lejos de considerar el conocimiento intuitivo de las verdades inteligibles algo así como un producto autónomo, por propia naturaleza, del espíritu finito; ni siquiera puede atribuir a tal conocimiento intuitivo la misma espontaneidad de la atención o de la dirección de la conciencia (**intentio**), como en las representaciones empíricas de la interna y externa percepción: se ve precisado a considerar la iluminación de la conciencia individual por la verdad divina (compárese más adelante), en el que el primero se comporta en actitud expectante y puramente receptiva. Estas reflexiones metafísicas, que también hubiera sido posible admitirlas dentro del neoplatonismo, se fortalecen sobremanera, empero, en Agustín, por la gran importancia que da en su teología a la gracia divina. El conocimiento de las verdades racionales es un momento de la beatitud, y el hombre no es deudor de ello a su propia voluntad, sino a la de la divinidad.

Sin embargo, también aquí se esfuerza Agustín por dar a la voluntad del individuo, por lo menos, una cierta participación. No sólo subraya que Dios envía la revelación de sus verdades a aquel que se hace acreedor a ello por su noble afán y buena conducta, esto es, por las calidades de su voluntad; también enseña que la apropiación de la verdad divina no se consigue tanto por el conocimiento cuanto por la fe. Mas la fe, cual un representar dotado de asentimiento, pero exento de conceptuación alguna, implica la representación de ese objeto; pero contiene en el asentimiento no determinado por influjo intelectual, un originario acto de voluntad del juicio afirmativo. Se pondera tanto la importancia de este hecho —dice Agustín— que no sólo en las cosas divinas y eternas, sí que también en las humano-terrenas y temporales, suministra esta convicción, originada de modo inmediato por la voluntad, los elementos originarios del pensar, de los cuales surge entonces, por la reflexión unitiva del intelecto, el conocimiento conceptual. Así, pues, debe preceder también en los asuntos más importantes, a saber, en las cuestiones de la salvación, al conocimiento racional y adquirido conceptualmente, —la fe en la revelación divina y en el imperio de ésta en la tradición eclesiástica; fe, por cierto, determinada siempre por una buena voluntad. Según la dignidad, la plena intelección racional es, sin género de duda, lo primero; pero, según el tiempo, lo es la fe en la revelación.

5. En todas estas reflexiones de Agustín, ocupa el punto central el concepto de la libertad de la voluntad, a título de una decisión, opción o asentimiento, independiente de las funciones intelectuales —no

condicionada por comprensión racional alguna —sino, más bien, determinante de ésta sin fundamentos conscientes de índole racional. Agustín se ha esforzado lealmente en sostener este concepto frente a las más heterogéneas objeciones. Sin dejar de mantener la responsabilidad ético-religiosa, trata de sacar avante la idea de la justicia divina; y, por otro lado, las más de las dificultades le surgen al intentar conciliar la acción incausada, cuya antítesis debe ser pensada como objetiva y posible a la vez, con la presciencia divina. Se ayuda invocando la distinción entre eternidad (intemporalidad) y temporalidad, a la que atribuye, en un análisis sobremanera penetrante,[15] significación real sólo para la función ponderativa de los hechos de la experiencia interna y, por consiguiente, también para los hechos externos. La llamada presciencia divina, en sí intemporal, influye causalmente en los acontecimientos futuros tan poco, como el recuerdo en los hechos pasados. Por estas ideas se convierte Agustín, con razón, en uno de los más celosos y significados representantes de la libertad de la voluntad.

Pero esta opinión, defendida esencialmente con las armas de la filosofía precedente, tropieza en Agustín, de obra en obra, con una masa de pensamientos que tienen su germen en el concepto de Iglesia y en la doctrina de la capacidad redentora de ésta. Aquí triunfa el principio de la universalidad histórica sobre el de la autocerteza del espíritu individual. La idea de la Iglesia cristiana, cuyo más grande defensor ha sido Agustín, enraíza en el pensamiento de la necesidad de redención de todo el género humano; pero esta idea excluye el pleno indeterminismo de la libertad de la voluntad del hombre singular. Pues supone que cada individuo es pecador necesariamente y, por tanto, ha menester de redención. Bajo el influjo arrollador de este pensamiento ha puesto Agustín, al lado de su teoría de la libertad de la voluntad, tan ampliamente desarrollada en sus obras filosóficas, otra doctrina que se halla en completa contradicción con la primera.

Agustín trata de resolver —en contra del maniqueísmo— mediante el concepto de la libertad de la voluntad, el problema del origen de la maldad, de tanta importancia en su evolución personal; de esta suerte pensaba poder conservar incólumes las ideas de la responsabilidad humana y la justicia divina; pero en su sistema teológico le parece suficiente limitar esta libertad de la voluntad a Adán, el primer hombre. La idea de la unidad sustancial del género humano, que compagina asimismo con la creencia en la redención de todos por obra del único Salvador, habilitaba también la doctrina de que en el único Adán ha pecado toda la humanidad. Debido al abuso del libre albedrío por parte del primer hombre, se ha viciado toda la naturaleza humana en tal forma que ya no puede menos que pecar (**non posse non pecare**). Semejante pérdida de la libertad de la voluntad afecta a toda la descendencia de Adán: cada hombre trae al mundo esta viciada naturaleza, que le impide, por propia energía o libertad, elevarse a lo bueno, y este pecado heredado es el castigo del pecado original. Pero puntualmente de ahí se sigue que todos los hombres, sin excepción, necesitan de la redención y de los recursos eclesiásticos de la gracia. Mas todos los hombres son igualmente poco merecedores a participar de la gracia: por consiguiente, dice Agustín, no puede verse injusticia alguna en que Dios envíe esta gracia, a la que ninguno tiene derecho, no a todos, sino a algunos —y no se sepa nunca a quiénes—. Por otra parte, exige la

[15] En el primer libro de *Las confesiones*. Comp. C. Fortlage. *A. de tempore doctrina* (Heidelberg, 1836).

justicia divina que, por lo menos, algunos hombres expíen sin cesar la caída de Adán, y que, por tanto, queden excluídos de la acción de la gracia y de la redención. Puesto que, a la postre, según su viciada naturaleza, todos son igualmente pecadores e incapaces de propio mejoramiento, la elección de los portadores de la gracia no podrá practicarse atendiendo a su peculiar dignidad (pues ésta no existe antes de la transmisión de la gracia), sino con arreglo a un decreto inescrutable de Dios. A quien El quiere redimir, envía su revelación con fuerza irresistible (**gratia irresistibilis**); a quien no elige, no puede por medio alguno salvarse. Ni siquiera por propia energía puede el hombre iniciarse en el bien: la bondad emana de Dios y sólo de El.

Con la doctrina de la predestinación (y esto es su aspecto filosófico) la absoluta causalidad de Dios ahoga la libre voluntad del individuo. Se despoja a este último con su autonomía metafísica, asimismo, de toda espontaneidad de obrar; o determínalo la naturaleza al pecado, o la gracia, a lo bueno. Así tropiezan en Agustín dos antitéticas y poderosas corrientes de pensamiento. Será siempre un hecho asombroso que el mismo hombre que funda su filosofía en la autocerteza de la conciencia individual, que echa la plomada de su fino análisis en las profundidades de la experiencia interna y descubre en la voluntad el fundamento vital de la personalidad espiritual, se vea impulsado por los intereses de una disputa teológica a adherirse a una doctrina de la salvación que considera las acciones de la voluntad individual como consecuencias invariablemente determinadas o de una corrupción universal o de la gracia divina. En la concepción de la realidad anímica, individualismo y universalismo se comportan antitéticamente y su abierta contradicción sólo es posible ocultarla por la multivocidad del vocablo "libertad", que en un sentido se toma en su acepción psicológica, y en otro, en su significación ético-religiosa. Pero la antítesis de ambos motivos, tan íntimamente ligados aquí, ha influído también en el desarrollo posterior de la filosofía, hasta después de la Edad Media.

6. A la luz de la teoría de la predestinación adquiere el imponente cuadro de la evolución histórica de la humanidad, que Agustín esboza dentro de la forma y espíritu de toda la patrística, apagados colores y estructuras peculiarmente rígidas. Pues si no solamente todo el curso de la historia de salvación, sino también, como es el caso en Agustín, la posición que cada individuo debe ir tomando está predeterminada por decreto divino, no hay manera de escapar de la tétrica imagen que rebaja, en la historia, la vida volitiva del hombre, anhelante de beatitud, a un juego de sombras y de marionetas, cuyo postrer resultado está fijado indefectiblemente de antemano.

El mundo espiritual se fracciona para Agustín, a lo largo de toda la historia, en dos provincias: el reino de Dios y el reino de Satán. Al primero pertenecen, además de los ángeles no caídos, los hombres a quienes Dios ha dotado de la gracia; el otro abarca, junto a los demonios malignos, aquellos hombres no predestinados a salvarse, sino abandonados por Dios a la condición del pecado y la culpa: una constituye el reino del cielo; la otra, el del mundo. Ambas se comportan, en el decurso de la historia, como dos estirpes distintas, sólo mezcladas por su conducta externa, pero internamente separadas por completo. La comunidad de los elegidos no tiene en esta Tierra su patria; vive en la suprema unidad de la gracia divina. La comunidad de los condenados, empero, está dividida por la discordia,

lucha en su hogar terreno por los bienes aparentes de la fuerza de la hegemonía. Es tan insuficiente aun en esta etapa evolutiva el pensamiento cristiano para dominar la realidad cósmica, que Agustín sólo ve en las estructuras estatales históricas, provincias de una comunidad pecadora enemiga de Dios, condenados a mutua disensión. Para él, en efecto, aún el reino de Dios no es de este mundo, y la Iglesia es la vanguardia redentora del reino divino, en esta vida temporera.

El curso de la historia universal se concibe, sobre parejos supuestos, de esta suerte: ocurrirá una sucesiva separación cada vez más rigurosa entre ambos reinos, cuya fase final no podrá ser sino su definitiva y perfecta escisión. En seis períodos, que deben corresponder a los días de la creación de la cosmogonía mosaica y que compaginan con los datos de la historia israelita, construye Agustín la historia universal: con muy deficiente comprensión de la cultura helena, relaciona su estima por el mundo romano. Pero el punto decisivo en este desarrollo lo ve también en el advenimiento del Redentor, merced al cual no sólo tendrá lugar la salvación de los elegidos por la gracia, sino también la completa separación de los moradores del mundo. Con ello empieza el último período cósmico, cuyo término será el Juicio Final: aparecerá entonces, después de la indigencia de la lucha, el sábado, la paz del Señor, —pero una paz sólo para los elegidos; pues los no predestinados a redimirse serán alejados definitivamente de los santos y abandonados al tormento de su desdicha.

Aunque se conciban beatitud y castigo de modo tan espiritualmente sublimado (bien que nunca sin la imagen física correlativa) y especialmente la desdicha como una decadencia del ser, originada por la deficiencia de causalidad divina, —es inequívoco en Agustín que el dualismo de bondad y maldad constituye la fase final de la postrera etapa de la historia universal. El Hombre, asediado por tantos y tan poderosos pensamientos, no supera el maniqueísmo de sus convicciones juveniles; lo ha acogido en la doctrina cristiana. En el maniqueísmo la oposición de bueno y malo es originaria e indestructible; en Agustín es creada esta antítesis, pero inextirpable. El Dios omnipotente, omnisapiente y omnibondadoso crea un mundo que se dividirá enteramente en dos reinos: el suyo y el de Satán.[16]

7. Entre la mezcla de problemas e ideas histórico-universales, que se han presentado del agustinismo, hay que subrayar, al fin, una: la que reside en el concepto de la beatitud, y en la cual se cruzan todos los motivos de su pensamiento. Por mucho que recalque Agustín que la íntima energía motriz de la esencia humana yace en la voluntad, por hondamente que contemple el anhelo de dicha como el motivo determinante de todas las funciones anímicas, —está firmemente convencido de que la realización de este impulso y afán sólo puede encontrarse en la contemplación de la verdad divina. El excelso bien es Dios; pero Dios es la Verdad, y la Verdad se goza, cuando se la contempla y se descansa en la contemplación de ella. Todo impulso del querer es sólo el camino hacia esta tranquilidad, donde aquél se paraliza. El último objetivo de la voluntad es enmudecer ante el influjo de la gracia de la revelación divina, —descansa, cuando la contemplación de la verdad viene a ti, desde las alturas.

Aquí se enlazan, en oposición conjunta a la libertad individual, la idea cristiana de la absoluta causalidad de Dios y la mística contemplativa de

[16] Comp. H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei,* (1911) y Salin, *Civitas Dei,* (1926).

los neoplatónicos. De ambos lados proviene la misma tendencia a interpretar la santificación del hombre como una acción de Dios sobre él, como una realización e iluminación por la excelsa Verdad, como una contemplación del Unico, infinito Ser. Ciertamente Agustín ha destacado con energía las consecuencias prácticas que debe tener la acción de la gracia en la vida terrena: la pureza de la intención y la austeridad de la conducta, y ha desarrollado la energía juvenil de su propia y combativa naturaleza en una doctrina moral, que muy lejos del ascetismo exánime de los neoplatónicos, pone al hombre en medio de la lucha mundana del bien y del mal, como un aguerrido combatiente por el reino celestial: pero la más alta recompensa que asoma para este soldado de Dios, no es tampoco para Agustín la acción infatigable de la voluntad, sino la paz de la contemplación. Para la vida temporera exige Agustín la plena y siempre infatigable tensión del alma combativa y laboriosa; para la eternidad le promete la paz del éxtasis en la verdad divina. Sin género de duda, ve en el estado del beato la más alta de las virtudes: la del amor[17] (**charitas**); pero en la eterna beatitud, allí donde ya no hay que luchar con la resistencia del mundo y de la voluntad pecadora, allí donde el amor ya no tiene necesidad de reposo, allí el amor no es otra cosa que una contemplación ebria de Dios.

También en esta dualidad de la ética agustiniana se aproximan viejos y nuevos pensamientos. Con la rígida energía del querer, y con el desplazamiento de la conciencia moral a la intimidad de la intención, se abre paso el hombre moderno: pero en la interpretación del más alto fin de la vida conserva la preponderancia el antiguo ideal de la contemplación anímica. Aquí arriga en la propia doctrina de Agustín una contradicción con el individualismo de la voluntad, aquí se consagra decisivamente un elemento aristotélico, neoplatónico, y esta interna oposición se desenvuelve en la problemática de la Edad Media.

23. La controversia de los universales

JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicus*, II, cap. 17.

J. H. LOEWE, *Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf* (La lucha entre nominalismo y realismo en la Edad Media, su origen y su desarrollo), Praga, 1876.

J. REINERS, *Der Aristot. Idealismus in der Frühscholastik* (El Idealismo aristotélico en la temprana Escolástica) (1907).

El mismo, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage* (El Nominalismo en la temprana Escolástica. Contribución a la historia del problema de los Universales), 1910.

La instrucción lógico-formal que hubieron de recorrer los pueblos que, al iniciarse la Edad Media penetraron al campo de la actividad científica, se ha desarrollado en torno al problema de la significación lógico-metafísica de los conceptos generales (**universalia**). Pero se erraría por demás, si se dijese que este tema sólo poseyó fundamentalmente el valor didáctico de un ejercicio mental, en el que fueron acuñando durante siglos las reglas del conceptuar, clasificar, juzgar y deducir, siempre nuevas y cambiantes muchedumbres de discípulos. Es más bien la tenacidad con la que la ciencia

[17] En el sistema aparecen por encima de las virtudes prácticas y dianoéticas de la ética griega, las tres virtudes cristianas de la fe, la esperanza y la caridad.

de la Edad Media —y a decir verdad, señaladamente con independencia tanto de la ciencia de Oriente, como de la de Occidente—, se ha aferrado a la elucidación de este tema, en interminables discusiones. Pues una prueba de ello es que en esta cuestión reside un problema en extremo real y difícil.

En efecto, cuando la escolástica ya en sus tímidos orígenes convirtió en punto de partida de sus propios trabajos el pasaje de la Introducción de Porfirio a las *Categorías*, de Aristóteles,[1] que plantea este problema, acomete, con instintiva agudeza, exactamente el mismo problema que se había mantenido en el centro de la investigación, durante la gran época de la filosofía griega. Una vez que Sócrates hubo impuesto a la ciencia la faena de pensar el mundo en conceptos, se convirtió en motivo capital de la filosofía, por vez primera, el problema de cómo se comportan los conceptos generales con la realidad: este tema promueve la teoría platónica de las Ideas y la lógica aristotélica; y si esta última (comp. arriba, parágr. 12), tiene por esencial contenido las formas de la dependencia en que se encuentra lo particular respecto de lo general, es comprensible que de los escasos restos y fragmentos de esta doctrina, tal como se conocía en la Edad Media, debió surgir el mismo problema, con toda su fuerza, en la mente de los nuevos hombres. Y también es comprensible que el viejo interrogante influyera en los espíritus ingenuos y no habituados a la especulación de la Edad Media, de modo análogo como alguna vez en los griegos. El lógico afán de disputa, tal como se va desenvolviendo desde el siglo XI en la Escuela de París, tiene como fenómeno social colectivo su contrafigura en los debates de los filósofos de Atenas, y también en éstos había jugado un rol capital el problema acerca de la realidad de los universales, como lo revelan numerosas anécdotas, bien que agrupado en torno de la teoría de las Ideas.

La renovación del tema, sin embargo, tuvo lugar en circunstancias esencialmente desfavorables. Los griegos poseían, cuando se impuso a ellos el problema, una muchedumbre de experiencias científicas y un tesoro de ideas y conocimientos positivos, que los preservaba —aunque no siempre sí las más de las veces— de llevar la disputa exclusivamente a la abstracción lógico-formal. Pero a la ciencia medieval falta precisamente este contrapeso, sobre todo en sus orígenes; y, por tanto, su intento de construir su metafísica con meras reflexiones lógicas, debió moverse en círculo, durante tanto tiempo.

Pero que la Edad Media se aferre de nuevo, tan tenazmente, en esta controversia, sostenida antes sobre todo entre Platón y los cínicos y, después, entre la Academia, el Liceo y la Stoa, no se explica sólo porque en la época de los primeros debates se careciera por completo de la específica tradición literaria, sino por una honda razón: el sentimiento de valor propio de la personalidad, que había adquirido en el cristianismo y ante todo en la doctrina de Agustín tan poderoso influjo, resuena ahora del modo más intenso en los pueblos llamados a ser los portadores de la cultura y encuentra en ellos su más enérgica simpatía; además, en el corazón de estos

[1] Esta obra circula más tarde también bajo el título *De quinque rebus* o *De quinque vocibus* (los cinco conceptos básicos son: **genus, differentia, species, proprium, accidens**). En la traducción de Boecio se formula de este modo el problema: "...**de generibus et speciebus —sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia**..." Compárese Schol. in Arist. 1 a 8.

mismos pueblos campea también el placer juvenil de la multiforme realidad y del hecho vital concreto. Pero en la doctrina de la Iglesia heredan estos pueblos una filosofía que concibe con la serenidad majestuosa del pensar griego la esencia de las cosas en relaciones generales, una metafísica que equipara los grados de la generalidad lógica con las variadas intensidades axiológicas del ser. En ello reside una incongruencia que ya subrepticiamente aparece en el agustinismo, y que llegó a ser un acicate permanente de la reflexión filosófica.

1. El problema acerca del fundamento ontológico del individuo, que ha tenido a la vista el pensar medieval, reclamó en sus orígenes tanta más atención cuanto más enérgicamente se mantenía bajo el ropaje de una mística cristiana la metafísica neoplatónica. Nada podía ser más decisivo para refutar el individualismo ingenuo, que la pronunciada consecuencia con la que Escoto Erígena saca avante el pensamiento capital del realismo neoplatónico. Tal vez ningún filósofo ha expresado más clara e inequívocamente que él las últimas consecuencias de la metafísica que identifica —partiendo del principio socrático-platónico de que hay que buscar la verdad y, por tanto, el ser en lo general— los grados de la generalidad con los de la intensidad y de la prioridad del propio ser. Lo general (el concepto genérico) aparece aquí como la realidad esencial y originaria que crea de sí y alberga en sí lo particular (la especie y, en definitiva, el individuo). Los universales no son, por tanto, sólo sustancias (**res**; de ahí el nombre de realismo); son también, respecto de las cosas singulares, entes más originarios, productores, determinantes: son sustancias reales, y, a decir verdad, tanto más reales cuanto más generales. En esta concepción, por consiguiente, se convierten las relaciones lógicas de los conceptos en relaciones metafísicas; el orden formal posee orden real. La subordinación lógica se torna creación y determinación de lo particular por lo general; la división y definición lógicas se truecan en un proceso causal, merced a que lo general se desarrolla y manifiesta en lo particular.

La pirámide conceptual, provista así de significación metafísica, culmina en el concepto de la divinidad: lo general por excelencia. Pero el último producto de la abstracción, lo absolutamente general es lo indeterminado (comp. parágr. 20, 8). De tal suerte se identifica esta doctrina con la antigua "teología negativa", según la cual, de Dios no puede predicarse sino lo que no es;[2] y dentro de un castizo plotinismo se ve también aquí en este excelso Ser "la naturaleza que crea sin ser creada". Pero lo general por antonomasia crea de sí la totalidad de las cosas, que, por consiguiente, no son otra cosa que sus manifestaciones, y que se comportan con él como los ejemplares particulares con el género: están en él y existen sólo como sus peculiares manifestaciones. Así se origina de estos supuestos un panteísmo lógico: todas las cosas del mundo son "teofanías", el mundo es Dios que se genera de sí mismo (**deus explicitus**), que se va desarrollando en lo particular. Dios y Mundo son uno y lo mismo. La misma "naturaleza" *(physis)* es, como unidad creativa, Dios; como pluralidad creada, Mundo.

[2] En el desarrollo de este pensamiento filónico (compárese parágrafo 20, 2) han puesto en práctica los padres de la Iglesia un ordenamiento conceptual que avanza por progresiva abstracción al concepto de la divinidad como el concepto indeterminado por excelencia; compárese, por ejemplo, CLEMENTE ALEX, *Strom.* V, 11, 689.

El proceso del desarrollo (**egressus**) avanza siguiendo la degradación de la generalidad lógica. De Dios se origina, desde luego, el mundo inteligible: "La naturaleza que es creada y crea", el reino de los universales, de las Ideas que (a modo de **noi**, en platónico sentido) constituyen el conjunto de las fuerzas productoras en el mundo de las apariencias. Con arreglo a los diversos grados de generalidad, y, por tanto, de intensidad ontológica, se estructuran en una jerarquía celestial, y en este sentido, construye la mística cristiana una doctrina angélica de tipo platónico, en la que, particularmente la exposición del Areopagita es decisiva. Pero bajo la vestimenta mística se impone doquier el significado pensamiento de que la dependencia real reside en la dependencia lógica: el método lógico de concluir lógica de lo general a lo particular reemplaza a la relación causal.

También en el mundo sensible, pues, lo propiamente real es sólo lo genérico: la totalidad de los cuerpos está constituída por aquella "naturaleza que es creada y no crea".[3] Sin embargo, en ella la cosa individual no es activa como tal, sino en la medida de las determinaciones generales, que en ella se manifiestan. Según esto, a la cosa singular sensible conviene la mínima fuerza del ser, la especie de realidad más débil y por completo derivada: en Escoto Erígena se mantiene el idealismo neoplatónico en toda su amplitud.

En correspondencia a los grados de la emanación tiene lugar el retorno de todas las cosas en Dios (**regressus**), la disolución del mundo de las creaciones individuales en la eterna esencia originaria, la deificación del mundo. Concebido como el fin final de todo acontecer, cual la extinción de todo lo particular, se designa a Dios "la naturaleza que ni es creada ni crea": es el ideal de la unidad exenta de movimiento, la unidad del absoluto reposo en las lindes del proceso cósmico. Todas las teofanías están destinadas a retornar a la unidad indiferenciada de la esencia cósmica divina. De esta suerte, en el destino de las cosas, debe prevalecer la realidad de lo general todopoderosa, que acaba por absorber a lo particular.

2. Así, como en la Antigüedad (compárese parágr. 11, 5), también aparece aquí, pues, acompañando al intento de asegurar verdad y realidad a los universales, el pensamiento característico de una gradación del ser. Algo (lo general), se enseña, existe más que otro (lo particular): se ve en el "ser", como en otras propiedades, algo comparable, susceptible de poseer grados y, en su caso, de reducción; conviene más a unas cosas que a otras. De este modo solía ponerse en parangón el concepto del existir (**esse, existere**) con el de lo que es (**essentia**), y, a decir verdad, en una relación intensivamente gradual como se puede hacer con otros caracteres y propiedades. De parecida suerte como una cosa posee más o menos extensión, fuerza, consistencia, así también es susceptible de tener más o menos "existencia"; y del mismo modo como puede recibir o perder otras propiedades, así también la del ser. Hay que tener a la vista este estilo de expresión y de pensamiento del realismo, para comprender un gran número de teorías metafísicas de la Edad Media; esto esclarece desde luego la doctrina más significativa que ha producido el realismo: la

[3] Sólo es necesario citar aquí brevemente que esta "clasificación de la naturaleza" recuerda a las claras la distinción aristotélica del motor inmóvil, del motor móvil y de las cosas puestas en movimiento pero incapaces de imprimir movimiento (compárese parágrafo 13, 6).

prueba ontológica de la existencia de Dios, como lo ha presentado Anselmo de Canterbury.

A mayor generalidad, mayor realidad. De ahí se saca: si Dios es la esencia más general, también es la más real; si es la esencia absolutamente general, también es la esencia absolutamente real: **ens realissimum.** Posee, por tanto, según su concepto, no sólo la mayor realidad, comparativamente hablando, sino también la realidad absoluta, esto es, una realidad inconcebible como más grande y elevada.

Pero a lo largo del total desarrollo que esta sucesión de pensamientos ya había tomado en la Antigüedad, se fue fundiendo inseparablemente en el concepto del ser el predicado de valor de la perfección. Los grados del ser son los grados de la perfección: cuanto más existe algo, es tanto más perfecto, y, a la inversa, cuanto más perfecto es, tanto más existe.[4] El concepto del ser más elevado es, por consiguiente, el concepto de una absoluta perfección, esto es, de una perfección inconcebible como más grande y elevada: **ens perfectissimum.**

Partiendo de estos supuestos, deduce Anselmo, con rigurosa corrección, del nudo concepto de Dios, a título de la esencia más perfecta y real, su existencia. Para confirmarlo, ensaya diversas vías demostrativas. En su *Monologium* admite el viejo argumento cosmológico: puesto que existe el ser, hay que reconocer un excelso y absoluto Ser, del que toda existencia participa (saca su ser), y que por sí mismo es (**aseitas**), según su propia esencia. Al paso que toda existencia particular puede ser pensada como no siendo y, por tanto, no debe la realidad de su ser a su propia esencia, sino a otra (a saber, el absoluto), lo perfecto no puede ser pensado sino como siendo, y existe, gracias a la necesidad de su propia naturaleza. La esencia de Dios (y sólo de Dios) involucra su existencia. El pensamiento capital del eleatismo constituye aquí, en última instancia, el nervio de esta argumentación: *éstin einai,* el ser es y no puede ser pensado de otro modo que siendo.

En una peculiar versión desenvuelve Anselmo el mismo pensamiento, tratando de simplificarlo e independizarlo. En el *Proslogium* presenta el llamado argumento ontológico (en su propio sentido): haciendo caso omiso del ser de las otras cosas, indica que sólo el concepto de la esencia perfecta envuelve el de su realidad. En tanto es pensado este concepto, posee realidad psíquica: la más perfecta de las esencias "existe" como contenido de conciencia (**esse in intellectu**). Pero si sólo existiese como contenido de conciencia y no como realidad metafísica (**esse etiam in re**), podría pensarse aún un ser más perfecto que no sólo tuviera realidad psíquica, sí que también metafísica, y, por consiguiente, aquél no sería el perfecto por excelencia. De ahí que pertenezca a la esencia del ente más perfecto (**quo maius cogitari non potest**) no sólo realidad consciencial, sino también realidad absoluta.

Es claro que Anselmo con esta formulación no tiene éxito feliz, y que ha dado una expresión desarticulada a lo que se proponía. Pues se requiere poca agudeza para comprender que Dios no puede ser pensado como no existiendo, si se le piensa (como el ente más perfecto) que tiene que ser pensado como existiendo. Pero el argumento ontológico del *Proslogium*

[4] Un principio, que se encuentra en la base de la teodicea en Agustín como en los neoplatónicos, toda vez que en ambos la existencia vale **eo ipso** como lo bueno; lo malo, en cambio, como lo que no existe verdaderamente.

no muestra, ni de lejos, que Dios, esto es, que un ente perfecto por excelencia deba ser pensado. Anselmo se aferra personalmente a ello no sólo por su convicción de fe, sino también por la prueba cosmológica del *Monologium:* creyendo poder prescindir de aquel supuesto y salir avante con el nudo concepto de Dios para demostrar su existencia, comprobaba en forma típica la doctrina capital del realismo que concede verdad, esto es, realidad a los conceptos, sin tomar en cuenta su génesis y fundamento en el espíritu humano. Sólo por eso trataba de inferir de la realidad psíquica la realidad metafísica del concepto de Dios.

Por tanto, en cierto sentido daba en el punto flaco la polémica de Gaunilo. Este hacía ver que, con arreglo al método de Anselmo, se podría probar exactamente del mismo modo la realidad de cualquier representación, por ejemplo, la de una isla, con sólo adscribir a ella la nota de la perfección. Pues la más perfecta isla que no fuese real, sería menos perfecta que la isla real que tuviese los mismos atributos que aquélla; sería inferior respecto de la existencia; no sería, por consiguiente, la más perfecta. A eso se hubiera podido responder que el concepto de perfectísima isla es una ficción inútil y arbitraria; que incluso contiene una interna contradicción, al paso que el concepto del ente realísimo es necesario y exento de contrasentido: mas en vez de objetar de tal modo, repite la réplica de Anselmo el mismo argumento: si existe la esencia perfectísima en el intelecto, es preciso que exista también **in re.**

Por insignificante que pueda parecer la fuerza de convicción de esta manera de argumentar para aquel que no considera el concepto de un ser absoluto como algo necesariamente pensable, como, sin confesarlo, hace Anselmo, es sobremanera valioso el argumento ontológico para caracterizar el realismo medieval cuya más consecuente expresión la constituye este argumento.[5] Pues la idea de que la más alta esencia debe su realidad a su propia esenciabilidad y que, por tanto, esta realidad debe poder ser probada sólo partiendo de su concepto, es la consecuencia natural de una doctrina que reduce el ser de las cosas empíricas a la participación de éstas en los conceptos y que restablece, con arreglo a una escala de generalidad, una jerarquía de realidades.

3. Pero cuando se trató de señalar qué especie de realidad conviene a los universales y en qué relación se hallan éstos con las cosas singulares, se vio envuelto el realismo medieval en análogas aporías a las que tuvo alguna vez el realismo platónico. Se recogía, ahora, como doctrina hecha y casi evidente, el pensamiento de un segundo mundo inmaterial y más elevado, que había sido preciso inventar en aquel entonces; y la concepción neoplatónica de las Ideas como determinaciones objetivas del espíritu divino fue bien vista por el pensar orientado en sentido religioso. Según el modelo del *Timeo* platónico, cuya mítica exposición venía a fomentar esta doctrina, bosqueja Bernardo de Chartres una poesía cosmogónica llena de grotescas fantasías, y en su hermano Teodorico se encuentran, animados de iguales sugerencias, ensayos de una simbólica

[5] Compárese G. Runze, *Der ontol. Gottesbeweis, Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm* (La prueba ontológica de la existencia de Dios, Exposición crítica de su historia desde Anselmo) (Halle, 1882); además, A. Daniels, *Zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert* (Historia de la existencia de Dios en el siglo XIII), Baeumkers *Beitraege,* VII, 1-2, 1909, y Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter* (Historia de la prueba de la existencia de Dios en la Edad Media), los mismos *Beitraege,* VI, 3, 1907.

numérica que no sólo trata de explicar el dogma de la trinidad (como otros dogmas) echando mano de las categorías de la unidad, igualdad y diversidad, sino también toda suerte de conceptos metafísicos fundamentales.[6]

Junto a esta realidad ejemplar de las Ideas en el espíritu se trataba asimismo de precisar qué significación tienen éstas en los acontecimientos del mundo creado. También aquí ha enseñado el extremo realismo, como originariamente lo sustentó Guillermo de Champeaux, la plena sustancialidad del concepto genérico: lo universal está presente en todos los individuos bajo él conceptuados, a modo de entidad indivisa e idéntica a sí misma. Por tanto, el género es la sustancia unitaria; los caracteres específicos de los individuos pertenecientes a ella, sus accidentes. Sólo la objeción de Abelardo de que, según eso, podrían atribuirse a la misma sustancia accidentes en mutua contradicción, obligó a los representantes del realismo a dejar tan extrema posición, y a limitarse a defender el postulado de que la especie existe en los individuos **individualiter**,[7] esto es, su general, idéntica esencialidad se estructura en cada ejemplar concreto en peculiar forma sustancial. Esta opinión conecta con la doctrina de los neoplatónicos, mantenida por Boecio y Agustín, y citada en ocasiones en la literatura de la época de transición; además, su exposición se mueve de buen grado en la terminología aristotélica, donde lo general aparece como la posibilidad más indeterminada que se realiza en los individuos, mediante sus formas privativas. El concepto, pues, ya no es sustancia en sentido propio, sino el sustrato general que se va conformando de modo diverso en los ejemplares singulares.

Por otro camino tratan de superar Abelardo de Bath y Gualterio de Mortagne estas dificultades: ven en la individualización de los géneros en especies y de las especies en cosas singulares el pasar del sustrato por diversos estados (**status**), pero consideran a estos estados como determinaciones realmente especificadoras de lo general.

Pero en ambas direcciones era difícil preservar al realismo de una última consecuencia, que desde luego no está en la mente de sus representantes ortodoxos. Considérese la relación de lo general con lo particular como la autorrealización del sustrato en formas individuales o a modo de su especificación en estados concretos, siempre se tropezará en la línea ascendente de los conceptos abstractos con la idea de un **ens generalissimum,** cuyas autorrealizaciones o variedad de estados constituyen, en línea descendente, los géneros, las especies y los individuos, esto es, con la doctrina que sólo ve en todas estas manifestaciones del mundo la divina sustancia singular. El realismo lleva en su sangre el panteísmo a causa de su descendencia neoplatónica, y aflora aquí y allá con harta frecuencia. Incluso sus enemigos, como Abelardo, no se detienen en reprocharle esta consecuencia.

Sin embargo, no se llega aún en esta época a una expresa afirmación del panteísmo realista: más bien encuentra el realismo en su teoría de los universales un recurso para fundar ciertos dogmas básicos y goza, por

[6] Compárense los extractos en HAURÉAU, *Hist. de la Phil. Sc.* I, 396 ss.

[7] Compárese, sin embargo, sobre la variante "indifferenter", LOEWE, *op. cit.*, pp. 49 ss., y CL. BAEUMKER, *Arch. f. Gesch. d. Ph.* X, 257; sobre la doctrina de la Indiferencia, tambiín H. WILLNER, *en los Beitraege de Baeumker,* IV, 1, y más adelante núm. 5.

tanto, de asentimiento eclesiástico. El supuesto de una realidad sustancial de los géneros no parecía tan sólo justificar la exposición racional de la doctrina de la trinidad; también se revelaba, como Anselmo y Odo (Odardus) de Cambrai hacían ver, como el fundamento filosófico más apropiado para la doctrina del pecado original y de la reparación consiguiente.

4. Por los mismos motivos desde luego se decide a la inversa el destino del nominalismo, que durante esta época aparece ahogado y oprimido. Por otra parte, sus orígenes han sido demasiado inofensivos.[8] Se inspira en los fragmentos de la lógica aristotélica, especialmente en la obra *De Categoriis.* En ésta se ve en las cosas singulares de la experiencia las verdaderas "primeras" sustancias y aquí también aparece la regla lógico-gramatical de que la "sustancia" no puede ser predicado en el juicio; **res non predicatur.** Ahora bien, puesto que la función lógica de los universales es, esencialmente, la de suministrar los predicados en el juicio (y en la conclusión), parecía seguirse de ahí —esto enseñaba ya el comentario **Super Porphyrium**— que los universales no pudieran ser sustancias.

¿Qué son los universales, entonces? Se podía leer en Marciano Capella que un universal es una compilación de múltiples particularidades gracias a un nombre (**nomen**), a una misma palabra (**vox**); pero la palabra había sido definida por Boecio como una corriente de aire producida por la lengua. Con ello se tienen ya todos los elementos para la tesis del nominalismo extremo; los universales no son sino nombres colectivos, designaciones comunes para las diversas cosas, sonidos (**flatus vocis**), que valen como signos para una multitud de sustancias o de accidentes de éstas.

En qué medida el nominalismo así formulado (que debió haber ignorado en esta extrema forma incluso los motivos reales de tales nombres colectivos) fue sustentado y defendido de hecho durante esta época,[9] no es posible ya determinar:[10] pero la metafísica del individualismo, correspondiente a tal teoría del conocimiento, nos sale al paso con el claro y seguro aserto de que sólo las cosas singulares, como sustancias, son verdaderas y reales. Sin género de duda ha expresado estas ideas del modo más agudo Roscelino, al desenvolverlas concomitantemente en ambas direcciones: así como la reunión de muchos individuos bajo un mismo nombre es sólo una caracterización humana, del propio modo la distinción de las partes en la sustancia individual es un corte sólo válido para el pensamiento y comunicación humanos;[11] lo verdaderamente real sólo es la cosa individual.

Pero el individuo es lo dado en la realidad sensible: por tanto, para esta metafísica el conocimiento reside también en la experiencia de los sentidos. Que este sensualismo apareció acompañando al nominalismo, que hubo pensadores que forjaban su pensamiento, por entero, con imágenes sensibles, no únicamente lo asegura Anselmo; también Abelardo;

[8] C. S. BARACH, *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin* (Contribuciones a la historia del nominalismo antes de Roscelino), Viena, 1866.

[9] Seguramente no ha ocurrido aún esto en los orígenes del nominalismo: pues aquí se encuentra también la expresión de Boecio de que el **genus** es **substancialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta.**

[10] Juan de Salisbury dice *(Policr.* VII, 12, Cf. METAL. II, 17) que esta opinión desaparece pronto otra vez con su autor Roscelino.

[11] El ejemplo de la casa y de la pared, que él, según Abelardo *(Oeuvr. inéd.* 471), ha empleado, es, sin género de duda, el más desafortunado, conceptualmente hablando. ¡Qué hondas eran tales reflexiones en los orígenes del pensar griego!

pero quiénes fueron tales pensadores y cómo fundaron sus doctrinas, no lo sabemos.

Se hizo funesta esta doctrina por su aplicación a temas teológicos en Berengerio de Tours y Roscelino. El primero disputaba, en la eucaristía, la posibilidad de una transustanciación, conservándose los accidentes iniciales; el otro sacaba la conclusión de que sólo en ciertas propiedades y efectos hay que ver en las tres personas de la trinidad divina, tres diferentes sustancias coincidentes (triteísmo).

5. Si en el desarrollo literario de estas antítesis, el realismo valía como platónico, y el nominalismo como aristotélico, sin duda alguna, el último se desviaba mucho más que el primero: pero no obstante la pobreza de la tradición literaria, se puede decir que las tendencias conciliadoras que se interpolan entre realismo y nominalismo, intentan por igual poner en armonía a los dos grandes pensadores de la antigüedad. De tales ensayos hay que mencionar principalmente dos: partiendo del realismo, el llamado indiferentismo; partiendo del nominalismo, la doctrina de Abelardo.

Al rechazar el realismo la existencia separada de los conceptos (el *joorismós* platónico) y mantener los "**universalia in re**", se inclinaba a concebir los diversos grados de la universalidad como los estados reales de un sustrato idéntico a sí mismo. Una y la misma absoluta realidad es, en sus diferentes "**status**", organismo, hombre, griego, Sócrates. El sustrato de estos estados es para los realistas moderados lo universal (y en última instancia el **ens realissimum**); era, por tanto, una importante concesión al nominalismo hacer del individuo un portador de estos estados. Sea la cosa singular (se admitía) el verdadero ser: pero ésta lleva en sí como caracteres esenciales de su propia naturaleza ciertas propiedades y grupos de propiedades que tiene en común con otras. Esta semejanza real (**consimilitudo**) es lo indiferente (no diverso) en todos los individuos; de tal suerte, se encuentra presente **indifferenter** el género en la especie, la especie en sus ejemplares. Abelardo de Bath es el principal representante de esta dirección; sin embargo, debió haberse propagado tal vez con acento nominalista algo más fuerte.[12]

6. Abelardo representa el punto medio omnilateralmente importante y vital, en la controversia de los universales. El discípulo al par que opositor tanto de Roscelino como de Guillermo de Champeaux ha combatido conjuntamente el nominalismo y el realismo, y, puesto que en la polémica toma las armas ora de un bando, ora de otro, no ha podido evitar que su posición sucumba a concepciones y apreciaciones antitéticas.[13] Sin embargo, los rasgos fundamentales de su concepción son claros y precisos. En su polémica contra todo linaje de realismo repite tan enérgica e insistentemente el pensamiento de que la consecuencia de esta doctrina es el panteísmo, que en ello no sólo hay que ver un oportuno medio de combate bajo circunstancias eclesiásticas, sino más bien la expresión de una convicción individual, como es comprensible en un hombre tan enérgico, autoritario y que busca en su vida reputación personal. Pero esta individualidad tiene su interna raíz, al propio tiempo, en aguda y

[12] Según las indicaciones en la obra *De generibus et speciebus* y las versiones de Abelardo en la glosa de la *Eisagogée*. También parece que Guillermo de Champeaux se inclinó, a la postre, al indiferentismo.

[13] RITTER, por ejemplo, lo hace realista; HAURÉAU, nominalista.

penetrante comprensión, en racionalidad auténticamente francesa. De ahí su oposición no menos enérgica a las tendencias sensualistas del nominalismo.

Los universales, enseña Abelardo, no pueden ser cosas, pero tampoco pueden ser meras palabras. La palabra (**vox**) como complejo sonoro es algo singular: puede adquirir sólo de modo mediato significación general, cuando se torna predicado (**sermo**). Parejo uso de la palabra como predicado sólo es posible merced al pensar conceptuante (**conceptus**), que capta, comparando los contenidos de la percepción, lo que, según su esencia, es susceptible de predicación (**quod de pluribus natum est praedicari**).[14] Lo general, por consiguiente, es el predicado conceptual (sermonismo) o el propio concepto (conceptualismo).[15] Pero no obstante que el universal, como tal, se da en el pensar y juzgar exclusivamente en los posibles predicados, se encuentra en relaciones con la absoluta realidad. Los universales no podrían ser las formas imprescindibles de todo conocimiento, como de hecho lo son, si no existiera en la naturaleza de las cosas algo que predicamos y conceptuamos de ellas. Mas esto es la igualdad o analogía (**conformitas**) de las determinabilidades esenciales de las sustancias individuales.[16] Lo universal existe en la naturaleza como multiplicidad homogénea, no como identidad numérica y sustancial. Sólo gracias a la función del pensamiento humano se convierte lo universal en el concepto unitario que hace posible la predicación. Abelardo se explica aquella multiplicidad homogénea de los individuos diciendo que Dios ha creado el mundo con arreglo a los paradigmas insertos en su espíritu (Noys). Según esta doctrina, pues, existen los universales, primero, en Dios, como **conceptus mentis**, antes de las cosas; segundo en las cosas, como igualdad de los caracteres esenciales de los individuos; tercero, después de las cosas, en el entendimiento humano, como sus conceptos y predicaciones obtenidos por la función comparativa del pensamiento.

De esta suerte se anudan en Abelardo las diversas direcciones especulativas de la época. Pero ha desenvuelto las ideas medulares de esta doctrina, ocasionalmente, en parte en la polémica y acentuando, al correr el tiempo, este o aquel pensamiento, y nunca ha suministrado una solución completa del problema. De hecho había avanzado tanto, que su posición, en lo esencial se convirtió en la doctrina dominante con la fórmula "**universalia ante multiplicitatem, in multiplicitate et post multiplicitatem**", aceptada por los filósofos árabes (Avicena): a los universales compete un sentido **ante rem**, respecto del espíritu divino; **in re**, tocante a la naturaleza, y **post rem**, en lo que concierne al conocimiento humano. Y puesto que más tarde aceptan en lo esencial Tomás y Duns Escoto esta solución, es comprensible que el problema de los universales, aún no resuelto con ella,[17] entre en calma provisionalmente, para ocupar de

[14] Compárese ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 7, 17 a 39.

[15] Parece que Abelardo, en diferentes épocas, acentúa ora una, ora la otra variante, y tal vez se ha desarrollado su escuela en ambas direcciones.

[16] Otros, que en lo fundamental, pensaban del mismo modo, por ejemplo Gilberto de la Porrée, echaban mano de la distinción aristotélica de la primera y de la segunda sustancia o de los conceptos de sustancia y subsistencia: sin embargo, usa Gilberto los últimos términos, frente a Abelardo, en diverso sentido.

[17] Aunque el problema de los universales se constriñe, en la forma de la escolástica, a la realidad de los conceptos generales, han recorrido aún esencialmente

nuevo el lugar preferente, durante la renovación del nominalismo (comp. parágr. 27).

7. Más importante aún que por esta posición central en la disputa de los universales lo es Abelardo porque expresa típicamente, con su íntegra fisonomía personal, el lugar que tomaba dentro de toda la vida espiritual de su tiempo la d i a l é c t i c a, desenvuelta en torno a aquella polémica. Ha sido, en la medida que lo permitió el círculo de ideas de la época, el portavoz de la ciencia libre, el profeta de un renovado impulso de propio y autónomo saber. Abelardo (y con él Gilberto) es, en primera línea, r a c i o n a l i s t a: el pensar es para él la norma de la verdad. La dialéctica tiene la tarea de distinguir entre lo verdadero y lo falso. Ciertamente se somete a la revelación de la tradición conservada: pero sólo, indica Abelardo, creemos en la revelación divina porque es racional. Para él, por consiguiente, no tiene ya la dialéctica el problema que le señalaba Anselmo (según Agustín): hacer comprensible el dogma al intelecto; ahora se exigía para ella el derecho de c r í t i c a: era ella quien decidía, según sus propias reglas, en los casos de duda. Así pone frente a frente las opiniones de los padres de la Iglesia en antitético desdoblamiento dialéctico en su obra *Sic et non*, para hallar, a la postre, sólo en lo susceptible de prueba lo digno de fe. Así, aparece también en su "Diálogo" la razón cognoscente como el árbitro sobre las diversas religiones, y si Abelardo ve en el cristianismo el remate ideal de la historia de las religiones, hay sentencias en él[18] donde se reduce el contenido del cristianismo a la primitiva ley moral, que Jesús ha restablecido en su pureza. Desde este punto de vista, concibe Abelardo más libremente la cultura de la Antigüedad: era un admirador de los griegos, por poco que haya sabido de ellos; ve en sus filósofos, cristianos antes del cristianismo, y si considera inspirados a hombres como Sócrates y Platón, pregunta (invirtiendo la manera de pensar de los padres de la Iglesia —comp. más arriba parágrafo 18, 3) si la tradición religiosa no se ha podido nutrir, en parte, de las doctrinas de estos filósofos. El cristianismo es para él la democratización de la filosofía griega.

Si se quisiera poner en tela de duda esta significación del Hombre, más histórico-cultural e histórico-religiosa que filosófica, diciendo que Abelardo, como casi todos los "iluminados" de la Edad Media,[19] fue un hijo obediente de la Iglesia, bastaría traer a cuento los ataques de que el propio Abelardo fue víctima. De hecho su pugna con Bernardo de Clairvaux, es la lucha del conocimiento contra la fe, de la razón contra la autoridad,

---

nuevas fases en su ulterior desarrollo y no puede considerarse como definitivamente resuelto en el estado actual de la ciencia. Tras él se yergue el tema más general y complicado: ¿Qué especie de significación metafísica conviene a aquellas determinaciones generales, a cuyo conocimiento se orienta toda ciencia explicativa? Compárese H. LOTZE, *Lógica* (Leipzig, 1874), parágrafos 313-321. De ahí que deba decirse siempre a los investigadores de hoy que, creyendo liquidado el problema de los universales lo desdeñan como trasto viejo o que quieren ver en él hasta una enfermedad infantil ya curada, en tanto no aciertan a indicar con cabal seguridad y claridad en qué reside la realidad metafísica y eficacia de eso que llamamos una ley natural: **Mutato nomine de te fabula narratur.** Compárese asimismo O. LIEBMANN, *Zur Analysis der Wirklichkeit* (Contribuciones del análisis de la Realidad), 4ª ed., Estrasburgo, 1911, pp. 317 ss., 478 ss., y *Gedanken und Tatsachen* (Pensamientos y hechos), I. Heft, Estrasburgo, 1882, pp. 89 ss.

18 Compárense los textos sobre lo que sigue, en REUTER, *Historia del Iluminismo en la Edad Media*, I, pp. 183 ss.

19 A. HARNACK, *Dogmengeschichte* (Historia de los dogmas), III, 322.

de la ciencia contra la Iglesia. Y si a Abelardo faltó al fin y al cabo el brío y la interna consistencia de la personalidad, capaz de salir victorioso en esta contienda,[20] no hay que pasar por alto que la ciencia que ofrecía el siglo XII —abstracción hecha de la plena hegemonía externa que alcanza la Iglesia en aquel entonces— hubiera sucumbido a la intimidad incoercible de la fe, aunque hubiese estado representada por una personalidad más grande y poderosa. Pues aquel postulado atrevido y pleno de futurismo, de que sólo una comprensión científica exenta de prejuicios debe decidir sobre la fe, ¿de qué medios disponía para llevarse a feliz término? De hueras fórmulas dialécticas; además, lo que tal ciencia ofrecía en contenido, lo debía precisamente a la tradición, contra la cual se sublevaba ahora la crítica del intelecto. A esta ciencia f a l t a b a l a e n e r g í a p o s i t i v a para cumplir el designio al que se sentía llamada: pero se señalaba una tarea que, aunque ella misma no estaba en aptitud de resolver, no volvería jamás a olvidarse por los pueblos de Europa.

Cierto: sabemos del bullicioso afán de aquellos que todo han querido tratar "científicamente";[21] cierto: se multiplican desde Anselmo las quejas sobre los perniciosos hombres que sólo querían creer lo que puede probarse y concebirse, sobre los sofistas que saben disputar con osada habilidad el p r o y c o n t r a de los problemas, sobre los "destructores" que van convirtiéndose de racionalistas en materialistas y nihilistas: pero no se conservan ni siquiera los nombres de tales pensadores, mucho menos las doctrinas de ellos. Pero sólo aquella carencia de peculiar contenido positivo fue la causa por la que el movimiento dialéctico, cuyo príncipe encarna en la figura de Abelardo, transcurriera sin éxito directo e inmediato, no obstante el ahinco y la perspicacia puestos en práctica.

24. El dualismo de cuerpo y alma

Por estas razones es fácil de comprender que encontremos difundido en el siglo XII (y en parte ya en el XI) el sentimiento de la infecundidad de la dialéctica, así como el ardiente afán de alcanzar por ella misma un auténtico conocimiento. Durante esta época acompaña a un fogoso impulso de saber cierto dejo de desengaño: insatisfechos de las sutilezas de la dialéctica, que había prometido —incluso en pensadores como Anselmo— fundar racionalmente los últimos misterios de la fe, se lanzan unos, de la infructífera doctrina a la vida práctica, "al ajetreo de la época, al rodaje de la circunstancia"; otros, a las lucubraciones místico-suprarracionales. Todos los movimientos antagónicos en que aparece dominantemente la comprensión lógica, se desarrollan al lado de la dialéctica y se hallan en alianza más o menos firme contra ella: praxis, mística, empirie.

De aquí surgieron desde luego relaciones particularmente diversas con la tradición científica. El hecho de que se viera en Aristóteles sólo al padre de la lógica formal y al maestro de la dialéctica, obedecía al desconocimiento que se tenía de él como héroe de la concepción puramente intelectual del mundo y, como tal, sospechoso para la creencia y para la Iglesia: a Platón, en cambio, se le conocía, ora como el creador de la teoría de las

---

20 Compárese TH. ZIEGLER, *Abaelards Ethica* (Etica de Abelardo), en Estrasburgo, Abh. z. Ph. (Friburgo, 1884), p. 221.

21 **"Puri philosophi."**

Ideas (según la postformación no científica del neoplatonismo), ora (gracias a la conservación del *Timeo)* como el fundador de una filosofía de la naturaleza, cuyo carácter teleológico fundamental encontró el más vivo asentimiento en el pensar religioso. Si Gerberto, por tanto, a modo de contrapeso a la arrogancia de la dialéctica, en la que él mismo había explorado al principio con poca fortuna, recomienda el *estudio de la naturaleza*, en consonancia a su propia manera de ser orientada a la activa participación en el mundo, no encuentra acogida para este afán sino en aquellos hombres que, a semejanza, de él, anhelan la difusión del conocimiento positivo y, para tal objeto, tratan de hacer suya la antigua ciencia. Así aparece aquí, ante todo en oposición a la dialéctica (aristotélica), el *retorno a la antigüedad* como fuente de conocimientos reales; un débil, inicial Renacimiento, mitad humanístico, mitad naturalista, que aspira a ganar un contenido vital de saber.[1] *Fulberto*, un discípulo de Gerberto, abre la *Escuela de Chartres*, que en época posterior, llegó a ser el hogar del platonismo afecto al estudio de la naturaleza: aquí laboran los hermanos Teodorico y Bernardo de Chartres; de aquí recibió Guillermo de Conches su propia dirección. En sus obras se mezcla doquier el poderoso estímulo de la antigüedad clásica con el afán de un conocimiento vital de la naturaleza. De esta suerte se lleva a cabo uno de los más característicos virajes de la historia de la literatura. Platón y Aristóteles cambian sus papeles: éste aparece como el ideal de una ciencia de conceptos abstracta, aquél como el punto de arranque de una ciencia real de la naturaleza. Lo que nos sale al paso, en esta época de la ciencia medieval, como un conocimiento de la realidad física, se enlaza al nombre de Platón: de existir una ciencia natural, es la de los platónicos, de un Bernardo de Chartres, de un Guillermo de Conches, etcétera.[2]

Pero esta propensión a la realidad empírica, que caracteriza a los *platónicos* de la Edad Media frente a la metafísica arrogante de los dialécticos, toma otra forma diversa y por demás valiosa. Impotente aún de lograr en el campo de la experiencia externa mejores conquistas que las que suministraba la tradición de la ciencia griega, se lanza el impulso empirista del Medievo a explorar la vida espiritual y pone en práctica su plenaria energía de observación y su penetrante análisis en la esfera de la experiencia íntima, en la *Psicología*. Este es el objeto de estudio en el que la Edad Media ha logrado sus más fecundos resultados.[3] Con ello se

1 Un importante hogar de este movimiento lo constituye en Italia el monasterio del Monte Casino: aquí tuvo influjo (hacia 1050) el monje Constantino Africano, que (como también es sabido del platónico Abelardo de Bath) había adquirido su erudición en viajes en el Oriente arábigo y que especialmente había trabajado con diligencia en la traducción de obras de medicina (Hipócrates, Galeno). Parejos influjos no sólo se revelan en la literatura, sino también en la fundación de la célebre Escuela de Salerno (a mediados del siglo XII).

2 Por lo demás, no ha sido este tipo humanístico de ciencia natural muy escrupuloso en la recepción de la tradición antigua: así por ejemplo, Guillermo de Conches (compárese Migne, Vol. 90, pp. 1132 ss., y la reseña de Walter de St. Victor en los extractos de Bulaeus, también en Migne, Vol. 199, p. 1170) mantiene unida a su platonismo una concepción de la naturaleza atomística o corpuscular. Compárese Kurt Lasswitz, *Historia del atomismo*, I, pp. 72 ss.

3 Compárese para esto y para lo que sigue (como también después para el parágrafo 27) los estudios de H. Siebeck en los volúmenes I-II de los *Archiv für Geschichte der Philosophie*, así como en los volúmenes 93 y 94 de la *Zeitschrift für Philos. und Kritik* (1888-90).

contrapone, saturada de sustancial contenido, la experiencia de la vida práctica como la de la más sublimada religiosidad a los retruécanos dialécticos de conceptos.

1. Pero el guía indiscutible en esta esfera de investigación era Agustín, cuyas intuiciones psicológicas ejercían tanto más influjo cuanto más estaban enlazadas, por una parte, a la convicción religiosa y cuanto menos era conocida, por otra, la psicología aristotélica. Agustín, empero, mantiene en su sistema el dualismo absoluto, que ve en el alma una sustancia inmaterial y en el hombre una mezcla de dos sustancias: la del alma y la del cuerpo. Precisamente por ello espera conocer el alma sin relación alguna con el cuerpo y hace suyo, con plena conciencia, *el punto de vista de la experiencia interna*.

El nuevo principio metódico, así derivado de supuestos metafísicos, pudo desenvolverse sin obstáculo alguno mientras permaneció ignorada la psicología monístico-metafísica del peripateticismo. Y este desarrollo fue fomentado del modo más enérgico por aquellas necesidades que empujaban a la Edad Media a ocuparse de la psicología. La fe busca el autoconocimiento del alma como desideratum de su salud y esta salud se encuentra en aquellas trascendentales actividades, mediante las cuales el alma, alejada del cuerpo, se proyecta a un mundo superior. De ahí que hayan sido *místicos*, principalmente, los que quieren acechar los secretos de la vida íntima y quienes, por tanto, se hacen psicólogos.

Más importante y filosóficamente de mayor significación que las particulares doctrinas, a menudo fantásticas y nebulosas, que van apareciendo en esta dirección, es el hecho de que, gracias a tales coincidencias, se mantiene con toda energía el *dualismo de lo sensible y de lo suprasensible*, y se convierte así en un poderoso contrapeso del monismo neoplatónico. Sin embargo, para ejercer semejante influencia metafísica, fue aprovechado sólo más tarde; por ahora se le tomaba en la escueta forma de un *dualismo antropológico de cuerpo y alma*, a manera de punto de partida de la *psicología como ciencia de la experiencia interna*.[4]

Muy digno de mención, pues, es el hecho que los sostenedores de esta psicología a título de "ciencia natural del sentido interno", como más tarde ha sido designada, sean precisamente los mismos pensadores que se han esforzado honradamente por conocer el mundo externo echando mano de todo el material de que podían adueñarse. Divorciados de la dialéctica, anhelan un conocimiento de la realidad empírica, una filosofía natural; pero dividen a ésta en dos esferas enteramente diversas: **Physica corporis y Physica animae.** Con ello, domina en los neoplatónicos la preferencia por el estudio de la naturaleza externa; en los místicos, el estudio de la interna.[5]

4 Compárese además K. Werner, *"Cosmología y filosofía natural de la Edad Media escolástica, con especial referencia a Guillermo de Conches"*, y *"La evolución de la psicología medieval de Alcuino a Alberto Magno"* (ambos estudios publicados como separata respectivamente de las *Sitzungsberichten* (Vol. 75) y de los *Denkschriften* (Vol. 25) de la Academia de Viena (1876).

5 Sin embargo, debe recordarse que Hugo de St. Victor no sólo publicó en la *Eruditio didascalica* una obra enciclopédica, sino que también intima con las doctrinas de la medicina antigua, sobre todo con las teorías de la psicología fisiológica (Explicitación de las percepciones, temperamentos, etc.). Además, ha escrito una de las primeras "sumas".

2. Pero hay que ver como aportación característica, esencialmente nueva y fructífera, de esta psicología empírica el intento no de clasificar las actividades y estados anímicos, sino el de descubrir el flujo vital del alma y captar su intrínseco desarrollo. Se daban cuenta estos hombres de una íntima vivencia, de una historia de su alma, en sus piadosos sentimientos y en sus ansias por gozar de la gracia divina, y esto impulsa a ellos a describir semejante historia; y si para designar sus peculiares estados, echan mano, en pintoresca mixtura, de conceptos platónicos, agustinianos y neoplatónicos, lo cierto es que lo esencial y decisivo reside en su afán de mostrar el proceso evolutivo de la vida íntima.

No ha causado inquietud alguna a estos místicos, que no buscaban una metafísica, que ya poseían en la fe, cómo resolver el problema de la dualidad de cuerpo y alma, originado más tarde de modo tan abstruso. A decir verdad, cae en la cuenta Hugo de St. Victor de que, aunque constituya el alma lo inferior en el mundo inmaterial y el cuerpo humano lo más elevado en el material, están dotados de tan antitéticas propiedades, que su unión (**unio**) es punto más que un misterio inconcebible; pero decía: precisamente con ello ha querido mostrar Dios, y lo ha demostrado, que para él no hay nada imposible. En vez de sutilizar dialécticamente sobre tal objeto, admiten los místicos, más bien, este dualismo como hipótesis para aislar el alma y de esta suerte poder estudiarla científicamente y observarla en su intimidad vital.

Pero esta vida es, para la mística, el tránsito del alma a Dios; de tal suerte, la historia de salvación del individuo, es la primera forma de la psicología del sentido interno. Los místicos ven en el alma algo esencialmente emotivo; explican el desarrollo de su actividad vital mediante sentimientos, y ponen de manifiesto su virtuosidad literaria precisamente en la descripción de estados y procesos sentimentales. También son los legítimos continuadores de Agustín: en el análisis de este proceso destacan dondequiera la fuerza impulsiva del querer; investigan los estados de ánimo de la voluntad, gracias a los cuales la fe condiciona el curso del conocimiento, y consideran, a la postre, como el supremo estadio progresivo del alma la contemplación mística de Dios, que naturalmente es identificada aquí con el amor. Así proceden, por lo menos, los dos victorinos Hugo y Ricardo, henchidos sobremanera de espíritu científico, al paso que se subraya más enérgicamente el aspecto práctico del querer en Bernardo de Clairvaux. Este no se fatiga en denunciar como pagano el puro afán de saber por saber, redivivo en su tiempo con todas sus virtudes y vicios, y, sin embargo, también para él constituye el último de los doce grados de la humanidad aquel éxtasis de la deificación, por obra del cual el individuo penetra a la esencia eterna, "como la gota de agua en un tonel de vino".

También la psicología del conocimiento se erige, para los victorinos, sobre base agustiniana. Se ha dotado al hombre de tres ojos: el carnal, para conocer el mundo de los cuerpos; el racional, para conocerse a sí mismo en su interioridad; el contemplativo, para conocer el mundo espiritual y la divinidad. Si, por tanto, según Hugo, **cogitatio, meditatio** y **contemplatio** constituyen los tres grados de la actividad intelectual, es interesante, y para la personalidad misma característico, en qué medida acentúa él la colaboración de la capacidad imaginativa (**imaginatio**) en las tres especies de conocimiento: incluso la contemplación es una **visio intellectualis**, una intuición espiritual que por sí sola capta en toda su pureza la suprema verdad, al paso que el pensar no es capaz de ello.

De esta suerte se mezcla, de modo múltiple, lo viejo y lo nuevo en los escritos de los victorinos: entre agudos análisis y sutiles pinturas de las funciones psíquicas afloran fantasías de arrobamientos místicos. Sin duda alguna, cae aquí el método de la auto-observación en el peligro de trocarse en fanatismo: pero cosecha ya, por otra parte, algún fruto; labra el terreno para la investigación del futuro, y sobre todo, traza el solar sobre el que se desarrollará la psicología moderna.

3. Otra corriente de pensamiento asaz diversa apoya y enriquece al par esta nueva ciencia de la experiencia interna: un rendimiento lateral de la lucha de los universales —y no de mala calidad— vino a redundar en beneficio de ella. Al negar nominalismo y conceptualismo la existencia en sí de los universales y explicar las especies y los géneros como creaciones subjetivas del espíritu cognoscente, se vieron obligados a hacer comprensible el origen de estas representaciones generales en el alma humana. Así se comprende que se entreguen directamente al estudio empírico de la génesis de las representaciones y aporten a la sublime poesía de los místicos un añadido, frugal sin género de duda, pero no menos imprescindible. Pues debiéndose suministrar la prueba del origen de los contenidos puramente subjetivos del pensamiento, que había que explicar como productos de un proceso temporal en el hombre, no podía ser otra cosa pareja investigación que un aporte a la psicología de la experiencia interna.

Ya la tesis del extremo nominalismo estimulaba a sus enemigos al estudio de las relaciones de la palabra con el pensamiento e impulsó a Abelardo a un minucioso análisis de la participación que tiene el lenguaje en el desarrollo del pensamiento. El problema acerca de la significación de los signos y nombres en el proceso representativo se puso a la orden del día. Aún más: penetró en la entraña de la psicología teorética la investigación, que en el tratado *De Intellectibus* se ocupaba de los nexos entre intelecto y percepción. Aquí se exhibe cómo la sensación cual representación confusa (**conceptio confusa**) pasa a formar parte de una intuición (**imaginatio**) que aún la abarca junto a otras, cómo entonces el intelecto saca de este complejo material conceptos y juicios por un desarrollo sucesivo (discursivamente), y cómo se originan, después de la realización de tales condiciones, la opinión, la creencia y el saber, en donde, al fin, el intelecto conoce el objeto, por un golpe de vista omnicomprensivo (intuitivamente).

En forma análoga ha expuesto Juan de Salisbury el proceso de la evolución anímica; pero en él se hace valer del modo más enérgico la peculiar tendencia de la concepción agustiniana sobre el particular: no considera las diversas formas de actividad como capas superpuestas o laterales, sino como direcciones funcionales conexas de una misma unidad vital. Se encuentra ya en la sensación, y en mayor medida en la intuición, un acto de juzgar, y como enlace de nuevas sensaciones con la reproducción de otras, se dan simultáneamente en la intuición, según él, los estados emotivos (**passiones**) del temor y de la esperanza. Así se derivan de la imaginación (el proceso psíquico fundamental) la doble serie de hechos

de la conciencia: en la conciencia teorética, desde luego, la opinión, y, mediante comparación de opiniones, el saber así como la convicción racional (**ratio**), ambos bajo la acción volitiva de la prudencia (**prudentia**); en fin, gracias a la aspiración hacia una sabiduría apacible (**sapientia**) el conocimiento contemplativo del intelecto, en la serie de los hechos prácticos de la conciencia: los sentimientos del placer y displacer con todas sus ramificaciones en sus cambiantes estados de la vida.

En Juan, pues, aparece diseñado todo el programa de la posterior psicología de la asociación, cuyos corifeos habrán de ser, puntualmente, sus compatriotas. Pero no sólo en el planteamiento de los problemas; también es su modelo en la forma de tratar éstos. Tanto de las especulaciones de la dialéctica, divorciadas de la realidad, como de los arrobamientos extáticos de la mística se mantiene a distancia; tiene a la vista los designios prácticos del saber, quiere con ello orientarse en el mundo, donde el hombre vive, y, ante todo, en la intimidad real del propio hombre; además, aporta a la filosofía una exquisitez mundana y una libertad de espíritu de que carecía por aquel entonces. No en mínima parte debe esto a la educación del gusto y a la sana comprensión del mundo, que suministran los estudios clásicos: y también aquí sus compatriotas lo han seguido con provecho. Es el precursor del iluminismo inglés, como Abelardo el del iluminismo francés.[6]

4. Una peculiar manifestación paralela a esta obstinada oposición de lo externo e interno y de este desplazamiento del principio científico a la intimidad humana, también lo es, en fin, la ética de Abelardo.[7] Ya en su título *Scito te ipsum* se anuncia una doctrina fundada en la experiencia interna, y su significación reside en manipular nuevamente la ética como propia disciplina filosófica y en separar de ella los supuestos dogmático-metafísicos.[8] Esto vale de semejante ética, aunque parta de la conciencia cristiana del pecado, a título de hecho fundamental. Pero sin demora busca contacto con lo íntimo. Lo bueno y malo no reside, dice Abelardo, en la acción externa, sino en la causa interna de ella. Tampoco se encuentra en los pensamientos (**suggestio**), sentimientos y apetitos (**delectatio**), que preceden a la decisión volitiva, sino sólo en esta propia decisión a actuar (**consensus**).[9] Pues la inclinación (**voluntas**) fundada en el nexo natural de los acontecimientos y en parte en la constitución corporal, que puede conducir a lo bueno o a lo malo, no es ella misma buena o mala en sentido propio. El error (**vitium**) —a esto reduce también Abelardo el pecado original— sólo tiene lugar por el **consensus** a pecar (**peccare**). Pero apareciendo éste, se realiza con él, de modo cabal, el pecado: la acción con todas sus externas consecuencias, llevada a cabo por el cuerpo, no añade éticamente nada.

6 REUTER, entre otros lugares, II, 80, opone en este sentido a Rogerio Bacon y Abelardo; sin embargo, se encuentra en Juan, más señaladamente, el rasgo decisivo de la psicología empírica.

7 Compárese sobre el particular TH. ZIEGLER, en las *Strassb. Abhandlungen zur Philosophie* (Friburgo, 1884).

8 Con inesperada claridad se ilumina el pensamiento de Abelardo, cuando él ocasionalmente cree haber separado el concepto metafísico de bondad (perfección igual a realidad), precisamente del concepto moral de lo bueno, sobre el que únicamente tiene que ver la ética: con ello también pone de relieve, que ha percibido una de las más tenaces confusiones de problemas en la historia.

9 La *synkatathesis* de los antiguos: Compárese arriba, parágrafos 14, 3, y 17, 9.

Así pone Abelardo la esencia de lo moral exclusivamente en la decisión volitiva (**animi intentio**). Pero ¿cuál es la norma con arreglo a la cual puede caracterizarse una decisión volitiva como buena o mala? También aquí rechaza Abelardo toda legal determinación externa y objetiva: encuentra la norma de la apreciación exclusivamente en la intimidad del individuo que se decide; pero tal norma reside, en definitiva, en la conformidad o disconformidad con la conciencia (**conscientia**). Buena es la acción que está en armonía con la convicción propia del sujeto que decide: mala, aquella que contraviene dicha convicción.

¿Y qué es semejante conciencia? Donde teoriza Abelardo como filósofo, como racionalista dialéctico que era —es para él (según viejo modelo: Cicerón) la ley ética natural, que, aunque en distinta medida, es común a todos los hombres y que, según convicción de Abelardo, se ha restablecido como una nueva verdad en la religión cristiana, después de su ocultamiento por obra del pecado y debilidad humanos (compárese parágrafo 23, 7). Esta **lex naturalis**, empero, es para el teólogo idéntica a la voluntad de Dios.[10] Acatar la conciencia es obedecer a Dios, obrar contra la conciencia es menospreciar a Dios. Pero donde de algún modo se torna dudoso el contenido de la ley ética natural, no le queda otro remedio al individuo que decidirse con arreglo a su conciencia, esto es, con arreglo a su leal saber del mandato divino.

Esta ética de la intención,[11] que expone el príncipe de los dialécticos y peripatéticos, se revela a modo de una culminación del principio agustiniano de la intimidad y del individualismo volitivo, que, partiendo del sistema del más grande padre de la Iglesia y superando las limitaciones de él, se adentra en el futuro, con más fecundas repercusiones.

10 En la metafísica teológica parece ir ocasionalmente tan lejos Abelardo (*Comentario a la mística de los romanos,* II, 241), que acaba por referir el contenido de la ley moral al arbitrio de la voluntad divina.

11 No hay que hablar aquí de la importante oposición, en sus diversas direcciones, que encontró esta ética frente a la teoría eclesiástica y la vida práctica.

Capítulo Segundo

SEGUNDO PERIODO

(Desde 1200 aproximadamente)

Friedr. Nitzsch, *Über die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13 Jahrh.* (Causas de la conmoción y progreso de la escolástica en el siglo xiii), Jahrb. f. Theol., 1876.

Karl Werner, *Der hl. Thomas von Aquino* (Santo Tomás de Aquino), 3 vols. Regensburg, 1858 ss.

El mismo, *Die Scholastik des späteren Mittelalters* (La escolástica de las postrimerías de la Edad Media), 3 vols. Viena, 1881 ss.

P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averrisme latin au xiiime siècle,* 2 vols. (Lovaina, 1908 y 1911).

G. v. Hertling, *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert* (Direcciones científicas y problemas filosóficos en el siglo xiii), Muenchner Akad. Festrede, 1910, e *Historische Beitraege zur Philosophie,* 1914.

A. Schneider, *Die abendlaendische Spekulation des 13. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie* (La especulación occidental del siglo xiii en sus relaciones con la filosofía aristotélica y judaico-arábiga), Muenster, 1915.

E. Gilson, *Le Tomisme* (París, 1923).

A. Dempf, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, Eine gw. Studie über die Summa* (La estructura fundamental de la concepción medieval del mundo. Un estudio sobre la Summa), 1925.

El afán de saber positivo que se apoderó de la ciencia occidental, una vez disipada la inicial embriaguez dialéctica, pronto debía realizarse en proporciones insospechadas. El contacto con la cultura de Oriente, consolidado victoriosamente en la Epoca de las Cruzadas, abrió a los pueblos de Europa nuevos mundos de la vida espiritual. La ciencia árabe y, en compañía de ella, la judía, hicieron su entrada en París. Habían conservado de modo más inmediato y completo que los monasterios del Occidente, la tradición del saber y pensar griegos. Sobre Bagdad y Córdoba fluía una corriente de tradición científica, más poderosa y rica en contenido, que sobre Roma y York. Sin embargo, en sentido filosófico no aventaja aquélla a ésta en originalidad. Más bien, tocante a propios pensamientos fundamentales, la filosofía oriental de la Edad Media es más pobre que la europea. Sólo en amplitud y consistencia de la tradición, en riqueza del material erudito y en difusión de conocimientos positivos era muy superior el Oriente, y estos tesoros pasaron al dominio de los pueblos cristianos.

El autor cree deber y poder renunciar a una propia exposición de la filosofía árabe y judía de la Edad Media —debe, en virtud de que en gran parte le está vedado el conocimiento de las fuentes originales y se vería constreñido a la reproducción de exposiciones secundarias—, puede, empero, ya que, fuera de esta ampulosa literatura, lo que ha pasado fructíferamente a la ciencia europea —y, por tanto, de lo

único que debe tratarse en esta exposición del desarrollo general de la filosofía— se da, con raras excepciones, como un bien espiritual de la Antigüedad, de la filosofía griega o helenística. Por consiguiente, aparece a continuación sólo una apretada

SÍNTESIS DE LA FILOSOFÍA ÁRABE Y JUDÍA EN LA EDAD MEDIA

De entre la literatura de este período de tradición, más interesante sin género de duda desde un punto de vista histórico-literario que filosófico, pero que no ha sido aún presentado con entera claridad por la investigación, y que todavía no posee una exacta y minuciosa exposición erudita, hay que señalar:

MOHAMMED AL SCHAHRESTANI, *Historia de las sectas religiosas y filosóficas en los árabes.* (Versión alemana de Haarbruecker, Halle, 1850 s.). A. SCHMOELDERS, *Documenta philosophiae Arabum* (Bonn, 1836) y *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes* (París, 1842); FR. DIETERICI, *Die Philosophie der Ar. im 10. Jahrh.* (La filosofía de los árabes en el siglo x), 8 cuadernos, Leipzig, 1865-76. Cfr. también v. HAMMER-PURGSTALL, *Geschichte der arabischen Literatur* (Historia de la literatura árabe), así como C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* (I, Weimar, 1898).

S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (París, 1859), y el artículo del mismo autor sobre los filósofos en particular, en el *Dictionnaire des Sciences Philosophiques.*

Ahora ofrece una admirable e instructiva síntesis, T. DE BOER, *Historia de la filosofía en el Islam* (Stuttgar, 1901). Compárese J. GOLDZIHER, *Kultur des Gegenwart,* I, 5, pp. 45 ss.; CARRA DE VAUX, *La Doctrina del Islam* (1909); M. HORTEN, *Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam* (Introducción a la cultura superior del espíritu del Islam); el mismo, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* (Los sistemas filosóficos de los teólogos en el Islam), 1913; el mismo, *Die Philosophie des Islam in ihren Bez. zu den philosophischen Weltanschauungen des westl. Orients* (La filosofía del Islam en sus relaciones con las concepciones filosóficas del mundo del Oriente occidental (Munich, 1924); C. BECKER, *Estudios Islamitas,* I (1924 s.); J. RUSKA, *La supervivencia de la ciencia antigua en el Oriente* (Arch. F. G. d. Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik, X, 1927).

M. EISLER, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters* (Conferencias sobre la filosofía judía de la Edad Media), 3 vols. Viena, 1870-84; M. JOEL, *Contribuciones para la historia de la filosofía* (Breslau, 1876); J. SPIEGLER, *Historia de la filosofía del judaísmo* (Leipzig, 1890); J. GUTTMANN, *La escolástica del siglo* XIII *en sus relaciones con la literatura judía* (Breslau, 1902); D. NEUMARK, *Historia de la filosofía judía de la Edad Media* (1907-13); J. HEINEMANN, *La doctrina del destino final del hombre en la Antigüedad greco-romana y en el Judaísmo medieval* (1926). Cf. también FUERSTS, *Biblioteca judaica,* y las *Historias del Judaísmo* de GRAETZ y GEIGER.

Por estrechas que puedan ser las relaciones en que se encuentra la filosofía de los pueblos culturales semitas con los intereses religiosos, debe, sin embargo, ante todo la ciencia árabe, su peculiar carácter a la circunstancia de que sus autores y representantes no son, en latísima parte, clérigos, como en el Occidente, sino médicos. (Cfr. F. WUESTENFELD, *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher* (Historia de los naturalistas y médicos árabes), Gotinga, 1840. Así va de la mano, desde un principio, el estudio de la medicina y ciencia natural antigua con el de la filosofía. Hipócrates y Galeno se traducen (en parte indirectamente del sirio) y se leen, tanto como Platón, Aristóteles y los neoplatónicos. Por tanto, en la metafísica árabe la filosofía natural juega el papel de contrapeso a la dialéctica. Pero por exacto que haya sido dar a este pensar científico una amplia base de conocimientos positivos, —no deben sobreestimarse, por otra parte, los propios rendimientos de los árabes en la investigación natural y en la medicina. También aquí es la ciencia medieval, fundamentalmente, tradición erudita. Los conocimientos que los árabes trasmiten más tarde a la cultura occidental, provienen esencialmente de las obras de los griegos. Tampoco ha experimentado un capital desarrollo el saber empírico por obra de los árabes; sólo en algunas esferas de la investigación, por ejemplo en la química y en la mineralogía y en algunas partes de la medicina (en la fisiología sobre todo), figuran con cierta independencia. En los métodos y en las formas fundamentales de explicación, en todo el sistema conceptual filosófico, se encuentra, en la medida que puede confirmarse, por completo bajo la influencia combinada del aristotelismo y del neoplatonismo. (Y lo propio vale de los judíos.) Tampoco puede decirse que en la apropiación de este saber vayan surgiendo características nacionales. Más bien, la ciencia se ha injertado artificialmente en la cultura árabe; no ha echado en ella verdaderas raíces y tras leve florescencia se marchita, exenta de energía. He aquí su misión en la historia general de la ciencia: restituir en parte a la evolución del espíritu occidental la continuidad que él mismo, pasajeramente, había perdido. Compárese L. STEIN, *Die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber* (La continuidad de la filosofía griega en el mundo intelectual de los árabes), (Arch. f. Gesch. d. Philos, XI y XII, 1898 ss.).

La apropiación de la ciencia antigua por los árabes ha seguido un camino recurrente al de su natural evolución. Partió del platonismo, a la sazón coetáneo de la tradición siria y afín a ella por motivos religiosos, para arribar más tarde a mejores fuentes; pero la consecuencia fue que se vio a Aristóteles y Platón con las gafas de Plotino y Proclo. Durante el reinado de los Abasidas, sobre todo por iniciativa del califa Almamum (a principios del siglo IX) tuvo lugar en Bagdad una intensa vida científica; fueron conocidos en traducciones los neoplatónicos, los mejores comentadores, casi todas las obras de ARISTÓTELES y la *República,* las *Leyes* y el *Timeo* de PLATÓN.

Las primeras personalidades claramente importantes, Al-Kindi (muerto en 870) y Al-Farabi (muerto en 950), *De ortu scientiarum,* ed. de Baeumker (Muenster, 1916), apenas se distinguen en sus doctrinas de los exégetas neoplatónicos de Aristóteles; mayor significación tiene Avicena (Ibn Sina, 980-1037), cuyo *Canon* llegó a ser el texto por excelencia de la medicina medieval, tanto en Occidente como en Oriente, pero que ejerció un poderoso influjo, gracias a sus numerosísimas obras filosóficas (especialmente la *Metafísica* y la *Lógica).* Su doctrina se aproxima al aristotelismo puro, y entre todas las árabes, es el más cercano a él. Sobre su psicología *(Opus egregium de anima)* cfr. M. WINTER (1903); CARRA DE VAUX, *Avicenna* (París, 1900).

La difusión de estas opiniones filosóficas fue vista con malos ojos por la ortodoxia mahometana, y como el propio Avicena, sufrió la actividad científica en el siglo x tan violentas persecuciones, que tuvo que tomar refugio en la liga secreta de los "Hermanos Puros". Los "fieles hermanos de Basrah", formaban una especie de liga pitagórica y habían reunido en una enciclopedia (compárese renglones arriba, *Dieterici)* el mejor caudal de conocimientos de aquel entonces, que, en contraste con Avicena, parecen mostrar una mayor propensión al neoplatonismo.

De los resultados científicos de sus opositores, conocemos, de una parte, la extraña metafísica del mutakallimun ortodoxo, quien, en oposición a la concepción aristotélico-neoplatónica que veía en la naturaleza un todo vital (orgánico), exalta hasta la exageración la causalidad única de Dios, y en gran confusión metafísica echa mano de un atomismo desfigurado; por otra parte, en los escritos de Algazel (1059-1111, *Destructio Philosophorum*), aparece un análisis ascético y místico de la filosofía. Compárese T. DE BOER, *Die Widersprüche der Philosophie nach Algazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd* (Las contradicciones de la filosofía según Al-Gazali y su conciliación por Ibn Roschd), Estrasburgo, 1894. H. BAUER, *Ética islamista; Bien permitido y Bien prohibido.* El libro XIV de la obra capital de las ciencias de la religión de Al-Gazali (Halle, 1922). CARRA DE VAUX, *Gazali* (París, 1902).

Tanto más triunfaron estas tendencias, cuanto más rápidamente se desplomó otra vez allí el auge del mahometanismo. La evolución posterior de la ciencia árabe debe buscarse en Andalucía, donde la cultura mahometana tuvo un postrero y último florecimiento. En este lugar y en circunstancias de mayor libertad, se fue transformando la filosofía en un naturalismo vigoroso, el cual, por su parte, adquirió un fuerte matiz neoplatónico.

Una exposición característica de la doctrina del conocimiento de esta filosofía se encuentra en la *Conducción del solitario,* de Avempace (Ibn Baggah', muerto en 1138) y un pensamiento semejante culmina con Abubaker (Ibn Tufail, muerto en 1185) en una interesante comparación de la religión natural con la positiva. La novela filosófica de este último *(El que vive, el hijo del vigilante),* que pinta el desarrollo intelectual de un hombre alejado de todo contacto histórico social, en una isla solitaria, se traduce al latín por Pocock con el título de *Philosophus autodidactus* (Oxford, 1671 y 1700) y al alemán por Eichborn (Berlín, 1783) con el nombre de *Naturmensch,* Cfr. L. GOUTHIER, *Roman philosophique, de Ibn Thofail* (Alger, 1900).

Pero la figura más significativa y, en todo caso, la más independiente entre los pensadores árabes es Averroes. Nació en Córdoba, por el año de 1126; durante

algún tiempo fue juez y después médico de cámara del califa. Más tarde hubo de huir a Marruecos obligado por una persecución religiosa; murió en 1198. Parafraseó y comentó breve y prolijamente casi todos los escritos de Aristóteles, a quien veneraba como el más grande de todos los maestros de la sabiduría. (Tales obras aparecen en las viejas ediciones de Aristóteles.) De sus propias obras (Venecia, 1553, algunas tan sólo existen en traducción hebraica) hay que subrayar la réplica que hizo a Algazel con el nombre de *Destructio destructionis.* Dos de sus tratados sobre las relaciones de filosofía y teología aparecen editados en traducción alemana por M. J. Mueller (Munich, 1875). Cfr. E. RENAN, *Averroes y el averroísmo,* 3ª ed., París, 1869. Acerca de su filosofía de la religión, compárese A. MERX en *Philos. Monatsh.,* 1875, pp. 145 ss., M. HORTEN, *Die Methaphysik des A.,* traducción y exégesis (Halle, 1912); el mismo, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali* (Las doctrinas capitales de Averroes según su obra: La *Refutación de Gazali),* Bonn, 1913.

Con la expulsión de los árabes de España, se pierden también las huellas de su actividad filosófica. Sólo en Ibn Chaldum encontramos a un filósofo aislado y muy notable (antes y después de él no aparece ningún otro). Nació en Túnez en 1332 y murió en El Cairo hacia 1406. Recorrió gran parte del mundo; ha legado a la posteridad, junto a monografías históricas, una historia universal, cuyos *Prolegómenos* contienen una historia de la filosofía que equipara la vida cultural de la humanidad con leyes naturales. (Ed. de M. Quatremère en las noticias y extractos de M.S.S., vols. 16-18; traducción de M. de Slane; allí mismo vols. 19-20. París, 1862.) En ROB. FLINT, *Historical philosophy in France* (Edimburgo y Londres, 1893), pp. 157-171, se halla una buena exposición de estas cosas.

La ciencia judía de la Edad Media es, en lo esencial, un hecho concomitante de la ciencia árabe y en dependencia de ésta. Constituye una excepción la cábala: aquella doctrina esotérica, cuyas ideas medulares (más tarde muy reelaboradas) exhiben la misma peculiar amalgama de mitología oriental con ideas de la ciencia helenística, y que remontan a aquel tiempo y a aquel círculo de concepciones fanáticas de la mezcla de religiones, como el gnosticismo cristiano. Cfr. A. FRANCK, *Système de la Kabbale* (París, 1842, versión alemana, por Jellinek, Leipzig, 1844). H. JOEL, *La filosofía de la religión de Sohar* (Leipzig, 1849). Es muy significativo, por otra parte, que las obras fundamentales de la filosofía judía se hayan escrito, al principio, en árabe, y sólo relativamente más tarde se les haya traducido al hebreo.

Próximo al temprano aristotelismo árabe y más aún a los teólogos mahometanos liberales, los llamados motazilitas, se encuentra el libro de Saadja Fahhumi (muerto en 942), *De religiones y filosofías:* una especie de apología sobre el dogma judío. En la dirección neoplatónica encontramos a Avencebrol (Ibn Gebiron, un judío español del siglo XI), de cuya *Fons vitae* poseemos traducción hebraica y latina. El filósofo judío más importante de la Edad Media es Moisés Maimónides (1135-1204), que por su educación y doctrina perteneció a la corriente de la filosofía árabe agrupada alrededor de Averroes. Su obra capital, *El Maestro de los perplejos (Doctor Perplexorum)* se encuentra editada en árabe y francés, con comentarios, por Munk (3 vols., París, 1865-66). Compárese sobre Maimónides, las obras de la Ges. z. Foerd, d. Judent. Vol. I, Leipzig, 1908. Aún más cerca de Averroes se halla Gersónides (Levi ben Gerson, 1288-1344).

Los judíos han contribuído del mejor modo a la difusión de la filosofía oriental en el Occidente por intercambio y traducción de ideas, debido a sus muy ramificadas relaciones mercantiles: sobre todo en los siglos XIII y XIV han dado este extraordinario servicio sus escuelas del sur de Francia.

También pertenecen a la literatura arábigo-judía, que hacia 1200 tomó contacto con la ciencia cristiana, ciertos escritos *pseudónimos y anónimos,* originados de la última época del neoplatonismo, y en parte tal vez antes —entre ellos principalmente *Teología de Aristóteles* (en árabe y versión alemana, por Dieterici, Leipzig, 1882-83 y el *Liber de causis* (*De essentia purae bonitatis*), un resumen del *Stoicheioosis theologinee,* atribuído a Proclo (ed. en árabe, latín y alemán, por O. Bardenhewer, Friburgo, 1882).

Del contacto con Oriente, fue sobremanera decisivo para la filosofía que la ciencia parisiense llegara a conocer no sólo toda la lógica de Aristóteles, sino todas las partes positivas de su sistema. Con la "nueva lógica" se injertaba sangre fresca a la dialéctica ya en trance de muerte, y si

entonces los problemas de la explicación racional de la concepción ortodoxa del mundo sucumbieron a una nueva embestida y hubieron de resistir una técnica del pensar más elaborada, se ofrecía simultáneamente un material de saber casi inabarcable para interpolarlo dentro de aquel nexo religioso-metafísico.

Para tan elevado problema, estaba ya enteramente maduro el pensamiento medieval, y quedó resuelto bajo el influjo de aquel período brillante en la historia del papado, que había promovido Inocencio III. El aristotelismo arábigo-neoplatónico, que con sus consecuencias naturalistas parecía al principio sólo fortalecer el ímpetu racionalista hasta convertirlo en arrogante actitud, se puso al servicio del sistema eclesiástico con sumisión vertiginosa digna de asombro. Sin duda, sólo de un modo era esto posible: en tal elaboración, por completo sistemática, de una filosofía conformada en todo a la doctrina del dogma, tuvieron que predominar los elementos del pensamiento agustiniano intelectualista y afines al neoplatonismo. De tal suerte se llevó a cabo, sin que hubiese participado creadoramente en ello otro nuevo pensamiento filosófico que la voluntad de sistema, el más grandioso ajuste de masas de pensamientos de influjo universal que haya visto la historia. Su autor espiritual es Alberto de Bollstaedt; a Tomás de Aquino debe su realización omnilateralmente orgánica, su codificación literaria y, por tanto, su designación histórica; y encuentra su exposición poética en la *Divina Comedia* de DANTE.

Pero mientras en el alberto-tomismo parecían alcanzar ciencia helenística y dogma cristiano su más completa armonía, con tanta más violencia se desató una corriente de oposición. Bajo el influjo de doctrinas árabes logra amplia difusión el panteísmo, anclado en la lógica consecuencia de la filosofía realista, e inmediatamente después de Tomás convierte su colega de orden, el maestro Eckhart, el intelectualismo escolástico en la heterodoxia de una mística idealista.

Comprensible, por tanto, que también el tomismo haya tropezado con la oposición de una dirección agustiniana, que (como antes) de buen grado acogía en su seno el auge del conocimiento natural y la perfección del aparato lógico, pero que rechazaba la metafísica intelectualista y acentuaba con tanta más energía los momentos antitéticos del agustinismo.

Adquiere esta dirección su plenaria energía en el pensador más perspicaz y profundo de la Edad Media cristiana, Duns Escoto, quien crea de los gérmenes de la filosofía de la voluntad, del sistema agustiniano, la primera elaboración de gran velamen, y, con ello, da el impulso, desde un plano metafísico, para un completo viraje del pensar filosófico. Con él empieza a desdoblarse de nuevo la amalgama, inaugurada por la filosofía helenística, de los intereses religiosos y científicos.

A igual resultado condujo con fuerza aun más duradera la renovación del nominalismo, en que culmina el movimiento espiritual de los postreros siglos del Medievo en una combinación por demás interesante. Esta nueva dialéctica, ahora dominante y generada en un ambiente de variadas controversias, elabora en sus manuales de lógica el esquematismo aristotélico-estoico, especialmente también en su aspecto gramatical, convirtiéndose de esta suerte en una teoría que, con arreglo al modelo bizantino, vincula la teoría del juicio y de la deducción a la doctrina de los conceptos (**termini**) como signos subjetivos de las cosas singulares que realmente existen. Este terminismo enlaza en Guillermo de Occam con

las tendencias naturalistas de la teoría arábigo-aristotélica del conocimiento, enderezadas a refutar el llamado realismo moderado, que se había mantenido en el tomismo y en el escotismo, por igual. También enlaza con la doctrina agustiniana de la voluntad en fuerte individualismo, con los orígenes de una psicología empírica en una especie de idealismo de la experiencia interna y con la investigación naturalista siempre creciente en un empirismo de ricas perspectivas: así brotaban bajo el velo escolástico los gérmenes de un nuevo pensamiento.

En vano surgen aquí y allá, en este movimiento sobremanera agrietado, pensadores que confían en crear un sistema racional de metafísica religiosa. En vano intenta, al fin, un hombre de la significación de Nicolás de Cusa someter todos estos elementos a una nueva ciencia mundana bajo la jurisdicción de un intelectualismo mitad escolástico, mitad místico: puntualmente, partiendo de su sistema, han ejercido aquellos elementos un influjo tanto mayor en el futuro.

La recepción de Aristóteles (sobre el particular véase principalmente la obra citada de A. Jourdain y M. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts* (Estudios sobre las traducciones latinas de Aristóteles del siglo XIII, Muenster, 1916) tiene lugar en el siglo que va de 1150 a 1250. Comienza con la parte más valiosa del *Organon (vetus-nova logica)*, hasta entonces desconocida, y prosigue con los tratados metafísicos, físicos y éticos, siempre acompañados de las introducciones de los escritos exegéticos arábigos. La Iglesia acoge la nueva lógica con reticencias, no obstante que por ello cobra nuevos bríos la dialéctica; pues pronto debió convencerse de que el nuevo método, introducido con ayuda de la silogística, era para bien de la exposición de su propia doctrina. Este método escolástico, en el propio sentido de la expresión (cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 226), consiste en el siguiente mecanismo: se divide y analiza el texto en cuestión en cierto número de proposiciones, se formulan en relación con ellas preguntas y respuestas posibles, después se presentan en forma de cadena silogística los argumentos pertinentes para fundar o refutar tales respuestas, a fin de tomar, a la postre, una decisión sobre el objeto de estudio.

Alejandro de Hales (muerto en 1245) aplica por vez primera este esquema en su *Summa universae theologiae* con una virtuosidad que supera significativamente el procedimiento de los primeros sumistas en riqueza de contenido, claridad de desarrollo y precisión de resultados; incluso más tarde se le ha aventajado en escasa proporción. Vicente de Beauvais (Vicentius Bellovacensis; muerto en 1265) pone en práctica análogo dispositivo metódico mediante su *Speculum quadruplex* al ocuparse de los conocimientos enciclopédicos de las ciencias positivas de su época (compárese Boutaric, *Vicente de Beauvais et la connaissance de l'antiquité classique au 13me. siècle*, París, 1875); lo propio hace Juan Fidanza, llamado Buenaventura (1221-1274), cuando manipula doctrinas místicas, que principalmente recuerdan las de los victorinos. Entre las obras de este último, es particularmente característica la *Reductio artium ad theologiam*. Cfr. K. Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des B.* (La psicología y teoría del conocimiento de Buenaventura), Viena, 1876. E. Gilson, *La philosophie de B.* (París, 1924).

Mucho más reservadamente procedió la Iglesia, tocante a la metafísica y física de Aristóteles, y, a decir verdad, porque estas ciencias aparecen, al principio, en íntima hermandad con el averroísmo y porque gracias a este último sistema había convertido en público panteísmo, desde Escoto Erígena, la metafísica neoplatónica, nunca olvidada por completo. Como representantes de tales ideas aparecen, hacia 1200, Amalrico de Benes (en Chartres) y David de Dinant, sobre los que nos dan noticias Alberto y Tomás. La secta de los amalricanos fue perseguida a sangre y fuego, después del Concilio Lateranense de 1215. Sobre su doctrina compárese el *Tratado contra los Amalricanos*, ed. por Cl. Baeumker (Jahrbuch f. Phil. und spec. Theol., VII, Paderborn, 1893).

El juicio condenatorio del pampsiquismo averroísta (compárese parágr. 27) afectó también a Aristóteles, en un principio. Haber disociado este vínculo y hecho cambiar de opinión al poder eclesiástico para que reconociera el peripateticismo, es el mérito de las dos Ordenes mendicantes: la de los dominicos y la de los

franciscanos. Obtienen la fundación de dos cátedras de la filosofía aristotélica en la Universidad Parisiense, en lucha tenaz y difícil; al fin logran que se acepte el aristotelismo en la Facultad (compárese Kaufmann, *Geschichte der Univ.* (Historia de las Universidades, I. pp. 275 ss.). Después de este triunfo (1254) se erige la personalidad de Aristóteles, rápidamente, al rango de la más alta autoridad filosófica; se le hace el precursor de Cristo en cosas de la naturaleza, como a Juan Bautista en cosas de la gracia, y es desde entonces para la ciencia cristiana (precisamente como para Averroes) la encarnación de la verdad científica en tal medida, que en la literatura posterior se le llama de continuo, simplemente, "philosophus".

La doctrina de los dominicanos, hasta ahora la filosofía oficial de la Iglesia romana, ha sido creada por Alberto y Tomás.

Alberto de Bollstaedt (Alberto Magno) nació en 1193 en Lauingen (Suabia); estudió en Padua y Bolonia; fue maestro en Colonia y París; llegó a ser obispo de Ratisbona y murió en 1280 en Colonia. Sus obras son, principalmente, paráfrasis y comentarios a Aristóteles; de sus obras originales hay que citar, además de su *Summa*, su *Botánica (De vegetabilibus libri VII;* ed. de Meyer y Jenssen, Berlín, 1867). Compárese J. Sighart, *Alberto Magno, su vida y su saber* (Ratisbona, 1857); V. Hertling, *Alberto Magno, Contribuciones para su apreciación* (1880, 2ª ed., 1914); J. Bach, *Alberto Magno* (Viena, 1881); A. Schneider, *La psicología de Alberto Magno (Beiträge,* 1903); Stadler, (*Beiträge*, XV y XVI); Gaul (*Beiträge*, XII).

Tomás de Aquino nació en 1225 ó 1227, en Rocaseca (Italia meridional); se educó primeramente en el monasterio del Monte Casino, célebre desde antaño por sus estudios científico-naturales; después en Nápoles, Colonia y París. Más tarde ejerció el magisterio en estas universidades, así como en Roma y Bolonia. Muere en 1274 en un monasterio de Terracina. Contienen sus obras, junto a pequeños tratados, los *Comentarios de Aristóteles*, el *Liber de causis*, y las *Sentencias de Pedro Lombardo;* además, principalmente, la *Summa Theologica* y el libro *De veritate fidei catholicae contra gentiles (Suma contra gentiles)*. El tratado *De regimine principium* sólo en parte le pertenece. En 1920 apareció (vol. 100 de la Biblioteca Filosófica) *Die Philosophie des Th. v. A. in Auszügen* (La filosofía de Tomás de Aquino en extractos), por F. Rolfes. De la muy extensa literatura de él, hay que citar: Ch. Jourdain, *La philosophie de St. Th.* (París, 1858); K. Werner, *Santo Tomás de Aquino*, 3 vols. (Regensburg, 1858); Z. González, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. alem. del español, por Nolte (Regensburg, 1885); R. Eucken, *Die Philos. des Th. v. A. und die Kultur der Neuzeit* (La filosofía de Santo Tomás de Aquino y la cultura moderna) (Halle, 1886); el mismo, *Thomas u. Kant, ein Kampf zweier Welten* (Tomás y Kant, una lucha entre dos mundos), Berlín, 1901; A. Frohschammer, *La filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Leipzig, 1889); L. Schuetz, *Thomas-Lexikon* (Paderborn, 2ª ed., 1895); Sertillanges, *S. Th. d' A.*, 2 vols. (París, 1910); M. Grabmann, *Tomás de Aquino* (1912), Th. A. Vallgornera, *Mystica theologia divi Th.* (vol. 4, ed. Taur, 1924 ss.); G. Trug, *La pensée de St. Th.* (París, 1924); E. O. Gilson, *St. Th.*, 3ª ed. (París, 1925).

Entre los editores, Filaletes ha justipreciado del mejor modo la significación filosófica de Dante Alighieri en el comentario a su traducción de la *Divina comedia* (3 vols., 2ª ed., Leipzig, 1871). Junto a la obra universal no hay que olvidar tampoco el aspecto filosófico de su tratado, *De monarchia*. Comp. A. F. Ozanam, *D. et la philosophie catholique au 13me. siècle* (París, 1845); G. Baur, *Boecio y Dante* (Leipzig, 1873, Discurso). Ultimamente véanse sobre todo K. Vossler, *La "Divina Comedia", historia y exégesis*, 4 vols. (Heidelberg, 1907 ss.; 2ª ed., 1925); Fr. Kern, *Humana civitas (Estado, Iglesia y Cultura); Un estudio sobre Dante* (1913); H. Hefele, *Dante* (1922).

Sólo tienen importancia histórico-literaria los otros tomistas numerosos por cierto. (Comp. H. E. Plassmann, *Die Schule des Th. v. A.* (La escuela de Tomás de Aquino), 6 vols., Soest, 1858-61. En parte confieren ya en el siglo XII cierto interés a las cosas científico-naturales, acentuado por Alberto; así en Dietrich von Freiberg (E. Krebs, *Contribuciones*, V) y en Vitelo (Vitellio; Comp. sobre éste, Cl. Baeumker, *Beiträge*, III, 2, 1908, con el texto del tratado *De intelligentiis*, enérgicamente platonizante y que tal vez proviene de Vitelio).

A la orden de los dominicanos pertenece también el padre da la mística alemana, el maestro Eckhart, un coetáneo de Tomás, un poco más joven. Nació a mediados del siglo XIII, en Turingia; hacia 1300 fue profesor de filosofía en París; después, provincial de su orden en Sajonia. Vivió por algún tiempo en

Colonia y Estrasburgo y murió en 1329, durante los penosos debates sobre la ortodoxia de su doctrina. Las obras que se conservan (Colección de F. PFEIFFER, II, Leipzig, 1857) son, principalmente, prédicas, tratados y sentencias (en recientes versiones alemanas con introducción, por H. BUETTNER, Jena, 1909). Últimamente: P. A. DANIELS, *Eine lat. Rechtfertigungsschrift des M. E.* (Una justificación latina del maestro Eckhart). (*Beiträge,* XXIV,1923). Traducción de O. KARRER y H. PIESCH (Erfurt, 1927). Cf. C. ULLMAN, *Reformadores anteriores a la época de la Reforma,* tomo II (Hamburgo, 1842); W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (Historia de la mística alemana en la Edad Media), Leipzig, 1857 y 1881; además, las diferentes ediciones y tratados de H. DENIFLE. Sobre Eckhart, especialmente: J. BACH, *El Maestro Eckhart, el padre de la especulación alemana* (Viena, 1864), A. LASSON, *El Maestro Eckhart, el místico* (Berlín, 1868); y el mismo, en la *Historia de la filosofía* de UEBERWEG; R. OTTO, *Mística occidental* (Gotha, 1926); O. KARRER, *El Maestro Eckhart, el sistema de su doctrina religiosa* (Munich, 1926) y el mismo, *Eigenbericht* (Lit. Ber., 8 y 13).

Con la posterior evolución se ramifica la mística alemana en las herejías de los Beghardos y de los "amigos de Dios" de Basilea: En los primeros culmina en una radical alianza con el panteísmo averroísta. En Juan Tauler de Estrasburgo (1300-1361) se torna prédica popular; en Enrique Suso de Constanza (1300-1365), salmo poético. Con decadencia de la heterodoxia se conservan sus doctrinas teoréticas en la *Teología alemana* (ed. primeramente por Lutero, en 1516 y reasumida por Jos. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters* (La mística filosófica de la Edad Media, 1922).

La oposición agustiniano-platónica al aristotelismo sospechoso de arabismo tiene a sus principales representantes en Guillermo de Auvernia (Aurillac), maestro y obispo de París, donde murió en 1249, autor de una obra *De Universo.* (De ella se ocupa K. WERNER, Viena, 1873, ST. SCHINDLE, Munich, 1900) y Enrique de Gante (Henricus Gandevensis, 1218-1293), el defensor polémico contra el tomismo, del primado de la voluntad; escribió, además de un compendio teológico *Summa quaestionum ordinarium,* principalmente *Quodlibetica theologica.* Cf. K. WERNER, *H. v. Gant als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrhundert* (Enrique de Gante como representante del platonismo cristiano en el siglo XIII), Viena, 1878; M. DE WULF, *Historia de la filosofía escolástica en los Países Bajos* (París, 1895); WERNER-SCHOELLGEN, *Das Problem der Willensfreiheit bei H. v. G. u. Herveus Natalis* (El problema de la libertad de la voluntad en Enrique de Gante y Herveus Natalis, 1927). También Ricardo de Middletown (Ricardo Mediavilla muerto en 1300) y Guillermo de la Mare, el autor de un violento *Correctorium fratris Thomae,* pueden ser citados en este lugar. Comp. F. EHRLE, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas* (La polémica en torno de la doctrina de Santo Tomás), Z. F. Kath. Theol., 1913; MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste* (R. sc. phil. et theol., 1913). En los subsiguientes siglos se mantiene, al lado del tomismo y escotismo, una propia teología agustiniana: Aegidius de Colonna (Aeg. Romanus; 1274-1316) vale como su portaestandarte. Comp. sobre el particular K. WERNER, *Schol. d. spaet. M-A.,* vol. III.

De la Orden de los franciscanos proviene la más ruda oposición al tomismo. El espíritu en todos sentidos fructíferamente promotor, bien que no llegó a ser una figura firmemente definida, fue aquí Rogerio Bacon. Nació en 1214, en Ilchester; estudió en Oxford y París; reiteradamente fue perseguido a causa de sus opiniones y de sus trabajos científico-naturales, por los que sentía gran inclinación; sólo temporalmente estuvo protegido por el papa Clemente IV. Murió poco después de 1292. Sus doctrinas aparecen consignadas en el *Opus maius* (ed. por JEBB, Londres, 1773); en su *Opus minus* da un resumen de ellas (ed. de BREWER, Londres, 1859). Comp. E. CHARLES, *R. B., sa Vie, ses ouvrages, ses doctrines* (París, 1861), y K. WERNER, en dos tratados acerca de su psicología, de su teoría del conocimiento y de su física (Viena, 1889); C. POHL, *Das Verhältnis der Philos. zur Theol. in R. B.* (Las relaciones de la filosofía con la teología en Rogerio Bacon) (Neustrelitz, 1893); H. HOEVER (1912); L. MARCHAL (Lovaina, 1911).

El pensador personalmente más destacado de la Edad Media es Juan Duns Escoto. No se conoce de modo cierto ni su patria (Irlanda o Northumberland) ni el año en que nació (tal vez hacia 1270). Primero fue discípulo y maestro en Oxford; más tarde se trasladó a París (1304), donde adquirió gran renombre; al fin, se radicó en Colonia, donde murió (demasiado joven) poco después de su

llegada. En las ediciones de sus obras (12 vols., Lyon, 1639), arregladas por su Orden, aparece, junto a sus propios escritos, mucho apócrifo y adulterado, particularmente también apuntamientos de sus disertaciones y conferencias. A estas últimas pertenece el llamado *Opus Parisiense* que constituye un comentario a las sentencias de Lombardo. Semejante origen tienen las *Quaestiones quodlibetales.* Una obra propia es el *Opus Oxoniense,* el primitivo comentario a las obras de Aristóteles y algunos tratados propios. Werner y Stoeckel exponen su doctrina. Comp. R. SEEBERG, *Die Theologie des D. Sc.* (La teología de Duns Escoto; Estudios de historia de la teología y de la Iglesia, 1900); P. MINGES (V y VIII); M. HEIDEGGER, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scoto,* 1916; B. LANDRY, *Duns Escoto* (París, 1922); G. R. S. HARRIS, *Duns Escoto* (1927).

Entre sus numerosos partidarios, Francisco de Mayron (muerto en 1325) es el más conocido. La controversia entre tomistas y escotistas fue muy violenta a principios del siglo XIV y promovió la creación de muchas doctrinas intermedias: sin embargo pronto ambos partidos se defienden conjuntamente del terminismo.

Entre los manuales de lógica de la escolástica posterior, el más influyente es el de Pedro Hispano (como Papa, Juan XXI; muerto en 1277). Sus *Summulae logicales* eran una traducción de un manual griego bizantino, de la *Synopsis eis tees Aristotélous logikéen epistéemeen,* de MIGUEL PSELLUS (Comp. CHR. ZERVOS, *Un filósofo neoplatónico del siglo* XI: *Miguel Psellos,* París, 1920), y no a la inversa como ha sido asegurado algunas veces e impugnado por PRANTL. Con arreglo a este modelo *(Grammata egrapse graphidie technikós)* fueron introducidas al latín las conocidas fórmulas mnemotécnicas "barbáricas" de los modos del silogismo. El terminismo que evoluciona de esta lógica retórico-gramatical en la dirección nominalista se presenta como "lógica moderna" frente a la "antigua" de los realistas (entre los cuales hay que contar a los escotistas y a los tomistas).

Por este motivo, en la renovación del nominalismo se encuentran Guillermo Durando de St. Pourcain (muerto en 1332 siendo obispo de Meaux) y Pedro Oriol (muerto en París, en 1321), provenientes, uno del tomismo, el otro del escotismo (comp. *Beitr.* XI), con el pensador mucho más connotado Guillermo de Occam, el Abelardo del segundo período, con vasta y aguda penetración de la realidad, con atrevido e inquieto afán por lo nuevo, se pone en contacto en todo momento con los que la nueva ciencia apartaba de la escolástica. Nació en una aldea del Condado de Surrey; fue discípulo de Escoto; después profesor en París. Más tarde participó decididamente en las luchas político-eclesiásticas de su tiempo, combatiendo al lado de Felipe el Hermoso y Luis de Baviera contra el papado *(Disputatio inter clericum et militem super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa* y el *"Defensorium"* contra el papa Juan XXII). Murió en Munich en 1347. Entre sus obras (no hay edición completa), son las principales *Summa totius logices, Expositio aurea super artem veterem, Quodlibeta septem, Centilogium theologicum;* además, un comentario sobre Pedro Lombardo. Comp. W. A. SCHREIBER *Die politischen und religiösen Doktrinen unter Ludwig dem Baier* (Las doctrinas políticas y religiosas bajo Luis de Baviera). Landshut, 1858. RICH. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schoenen* (Stuttgart, 1903). C. PRANTL, *Der Universalienstreit im 13. y 14. Jahrhundert* (La controversia de los Universales en los siglos XIII y XIV), *Sitz. Ber.* de la Academia de Munich, 1874. H. SIEBECK, *La teoría del conocimiento de Occam en su situación histórica (Archiv f. Geschichte der Philosophie, X,* 1897, pp. 317 ss.); L. KUGLER, *Der Begriff der Erkenntnis bei O.* (El concepto del conocimiento en Occam), 1913; E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnisth. W. v. O's.* (Estudios sobre la metafísica y la teoría del conocimiento de Guillermo de Occam), 1927. También Occam está en espera de un biógrafo competente.

Entre los representantes del nominalismo terminista en el siglo XIV suelen ser nombrados Juan Buridano, rector de la Universidad de París y cofundador de la de Viena, y Marsillo de Inghem, uno de los primeros maestros en Heidelberg. Compárese GERH. RITTER, *Studien zur Spätscholastik* (La escolástica posterior), I. Marsillo de Inghem y la Escuela Occamista en Alemania (Heidelberg, Akad., 1921), II; *Vía antigua y vía moderna en las Universidades Alemanas del siglo XV* (1922). Un enlace de doctrinas místicas con el rechazo nominalista de la metafísica, aparece en Pedro de Ailly (Petrus de Alliaco, 1350-1425) y en Juan Gerson (Chalier, 1363-1429).

Raimundo Lulio (de Cataluña, 1235-1315) intenta una exposición racional de la doctrina eclesiástica con fines apologéticos y de propaganda; se le conoce principalmente por su raro descubrimiento de la "Ars Magna", esto es, un mecanismo en el que, por la combinación de los conceptos fundamentales, ha de generarse un sistema de todos los conocimientos posibles. Un extracto de él, en J. E. ERDMANN, *Lógica,* I, parágr. 206. Compárese O. KEICHER *(Beitr.,* VII). Se repiten sus intentos en el siglo XV en Raymundo de Sabunde, un médico español, que enseñó en Toulouse y despertó gran admiración por su *Theologia naturalis (sive liber creaturarum).* Sobre él, compárese M. DE MONTAIGNE, *Essais,* II, 12. Recientemente D. MATZKE (Breslau, 1846); M. HUTTLER (Augsburgo, 1851); J. SCHENDERLAIN (Leipzig, 1898).

La filosofía de Nicolás de Cusa (Nicolaus Chrypffs, nació hacia 1401 en Kues, Tréveris, y murió en 1464 siendo cardenal y obispo de Brixen) ofrece una interesante síntesis del estado espiritual en que se encontraba la moribunda Edad Media, saturada de los presentimientos que populan en las concepciones de la época. Su obra principal lleva el título *De docta ignorantia.* (Se ha traducido al alemán junto a las otras obras importantes, por F. A. Schrapff, Friburgo, 1882) y A. Schmid, Hellerau, 1919). Cf. R. FALKENBERG, *Grundzüge der Philos. des N. v. C.* (Los rasgos salientes de la filosofía de Nicolás de Cusa), Breslau, P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci,* 3 vol. (París, 1906 ss.); E. VANSTEENBERGHE, *El Cardenal Nicolás de Cusa,* 1920; J. RITTER, *Docta Ignorantia* (1927), E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* 1927 (contiene el *liber de mente,* ed. por J. Ritter, trad. alemana por E. Cassirer).

25. El reino de la naturaleza y el reino de la gracia

En todos los filósofos de las postrimerías de la Edad Media se halla con más o menos claridad un vital sentimiento de la doble tradición, que viene a constituir el punto de partida de sus reflexiones. De suyo se había ido adaptando antes todo saber y pensar a la metafísica religiosa; y luego apareció junto a ésta una gran masa de pensamientos finamente articulados, propicios para acogerse ávidamente en una dialéctica estéril, sedienta de contenido. Las múltiples relaciones de estos dos sistemas que mutuamente se penetran y comprenden, han caracterizado científicamente los últimos siglos de la Edad Media, y el proceso intelectual en sus rasgos generales ha sido éste: partiendo de su aguda oposición tratan de conciliarse y armonizarse tales sistemas antagónicos, para separarse más enérgicamente, después de haber alcanzado, al parecer, aquel propósito. Semejante proceso preside de modo necesario tanto la manera de concebir las relaciones de las diversas ciencias entre sí, como las condiciones acerca de los últimos nexos de las cosas. En ambas direcciones sigue al ensayo de síntesis una escisión tanto más honda.

La filosofía oriental se opone al pensar religioso de Occidente, cuyo más alto problema había sido comprender la acción divina de la gracia. En aquélla la vieja dirección de la ciencia griega, orientada al conocimiento natural, alcanza predominio metafísico: y otra vez se inicia aquí el proceso de asimilación, que, partiendo de sus últimas manifestaciones, asciende poco a poco a sus premisas.

1. En efecto, el averroísmo es la forma en la que penetra desde luego la ciencia árabe. Pero en él se habían delimitado ciencia y religión positiva del modo más circunstanciado. Esto no había tenido lugar sólo como una reacción a los embates sufridos por la actividad filosófica en Oriente, sino ante todo como resultado de las grandes conmociones espirituales que la Epoca de las Cruzadas experimentó por el contacto con las tres religiones monoteístas. Cuanto más ardientemente combatían éstas en la realidad histórica, tanto más se esfumaban sus antagonismos para la teoría. Aquéllos que vivían la lucha de las religiones cual observadores teoréticos, no podrían resistir al intento de buscar lo común tras las discrepancias y de erigir sobre los campos de batalla la idea de una religión general.[1] Para arribar a ella, era preciso borrar toda forma de revelación histórica particular y tomar el camino del conocimiento científico, universalmente válido. De esta guisa se volvía, con reminiscencias platónicas, al pensamiento de una religión universal que había de fundarse en la ciencia, y el último contenido de esta convicción común lo constituiría la ley moral. Lo que Abelardo a su manera había llamado el contenido de la religión universal, más tarde es designado por Rogerio Bacon, bajo influjo árabe, como moralidad.

Pero a esta religión racional y científica habían ido imprimiendo los árabes, más y más, el exclusivo carácter de una doctrina esotérica. La distinción entre el sentido histórico literal y el pneumático-intemporal[2] de las fuentes religiosas (compárese parágr. 18, 2), que provenía de Filón, y que fue habitual en toda la patrística, se convierte aquí en la tesis de que la religión positiva es una necesidad imprescindible para la masa del pueblo, al paso que el hombre de ciencia tiene que buscar tras ella la plena verdad: una tesis en que coincidían Averroes y Maimónides y que compaginaba enteramente con las relaciones sociales de la ciencia árabe. Pues ésta se había movido siempre en círculos cerrados y, cual una extraña vegetación, nunca tuvo un contacto verdadero con la masa del pueblo: Averroes ve con expresa veneración, en Aristóteles al fundador de esta excelsa, universal religión del género humano.

Así Abubaker pone en contacto a su "hombre natural", que en la soledad ha alcanzado ya el conocimiento filosófico de Dios, otra vez con la humanidad histórica y hace el descubrimiento de que lo que este hombre conoció conceptual y claramente, aquí es creído en ropaje figurado, y que lo que valía para él como exigencia natural de la razón, aquí se impone, por premio y castigo, a las gentes. De ahí se saca la prueba para el "hombre natural" de que incluso en una sociedad altamente desarrollada[3] la doctrina pura de la religión natural sólo tropieza, en la gran masa, con incomprensión y envidia. El hombre natural retorna, con la única alegría que él ha conquistado, a su aislamiento.

Si con ello también se admite que, en última instancia, la religión natural y la religión revelada poseen el mismo contenido, se saca la consecuencia no obstante de que, por lo menos, se apartan necesariamente en la expresión de la verdad común, que los conceptos de la religión filosófica no se comprenden por los creyentes y que en las representaciones figuradas de éstos no ven los filósofos la absoluta verdad. Si se

[1] Como un lugar importante de estas convicciones y en general del intercambio intelectual entre Oriente y Occidente, aparece la corte del cultísimo Hohenstaufen Federico II, en Sicilia.

[2] Con este espíritu se difundió entre los almaricanos el "eterno evangelio" de Joaquín de Floris, que venía a interpretar, en el ámbito entero del dogma cristiano, todo hecho externo como algo interno, todo hecho histórico como algo intemporal: El evangelio "pneumático" de Orígenes (compárese parágrafo 18, 2) intenta ganar aquí realidad; han empezado los períodos del "espíritu". Cf. J. N. SCHNEIDER (Dillinger, 1874); H. GRUNDMANN, *Studien über J. V. F.* (Estudios sobre Joaquín de Floris), (1927).

[3] Compárese en la edición de POCOCK, pp. 192 ss.

entiende por teología (y esta situación fue ganando terreno tanto en Occidente como en Oriente) la exposición apologética y ordenada de los dogmas positivos de la religión con arreglo a las leyes formales de la ciencia, esto es, de la lógica aristotélica, puede darse el caso de que algo que teológicamente sea verdadero, filosóficamente no lo sea, y viceversa. Así se explica aquella doctrina de la doble verdad[4] (de la teológica y de la filosófica), propagada durante los últimos siglos de la Edad Media, sin poder indicarse el autor de tal fórmula.[5] Es la adecuada expresión del estado espiritual que necesariamente se había producido gracias al antagonismo de las dos autoridades bajo las que se halla la Edad Media: la ciencia helenística y la tradición religiosa, y si más tarde se echa mano a menudo de aquella doctrina para proteger las opiniones científicas frente a la persecución religiosa, semejante actitud es, la más de las veces en estos casos, el honesto reconocimiento de la interna escisión en que se encuentran puntualmente los connotados pensadores.

2. La ciencia de los pueblos cristianos se hace cargo de este antagonismo, y si la doctrina de la doble verdad se proclama expresamente por osados dialécticos como Simón de Tournay y Juan de Brescia (bien que con tanta más energía sea condenada por el poder eclesiástico), lo cierto es que los más destacados espíritus no podían escapar a la consecuencia de que la filosofía, tal como se había ido constituyendo bajo el influjo de Aristóteles y de los árabes, fue siempre ajena a las específicas y peculiares doctrinas de la religión cristiana, y hubo de continuar así. Con plena conciencia de tal oposición inicia Alberto su grande faena. Percibe que la diferencia entre religión natural y religión revelada, que encuentra en su tiempo, no puede abolirse; que no pueden identificarse ya filosofía y teología; pero confía y labora con todo entusiasmo porque esta diferencia no se torne contradicción. Rechaza la racionabilidad de los "misterios" de la teología, de los dogmas de la trinidad y de la encarnación, y corrige, por otra parte, la teoría de los filósofos en puntos tan importantes como en el problema de la eternidad o temporalidad del mundo, en beneficio de la doctrina eclesiástica. Trata de probar que todo lo que puede ser conocido en la filosofía mediante la "luz natural" (**lumine naturali**), vale también en teología, pero que el alma humana sólo puede conocer plenamente los principios que ella misma trae consigo, y que, por tanto, en aquellos problemas donde el conocimiento filosófico no llega a ninguna resolución definitiva y debe permanecer indeciso ante diversas posibilidades, en estos casos la revelación da la clave. El mérito de la fe reside, por consiguiente, en que no puede ser fundada por conocimiento natural alguno. La revelación es suprarracional, pero no antirracional.

Este punto de vista de la armonización de teología natural y teología revelada es, en lo esencial, el de Tomás, aunque éste trata de limi-

[4] Compárese M. Maywald, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit* (La doctrina de la doble verdad), Berlín, 1871.

[5] Tampoco es posible fijar de dónde proviene aquella idea muy difundida que veía en los fundadores de las tres grandes religiones positivas los tres "embaucadores" de la humanidad. Históricamente, como todo iluminismo, ya entonces la oposición filosófica trataba de explicarse, por meros intereses empíricos, lo mítico, que no puede mantenerse frente a la crítica discursiva.

tar aún más el ámbito de lo que puede obtenerse por conocimiento filosófico y lo que pertenece al dominio de la fe. Pero, además, como un proceso evolutivo: según esto, ve en el conocimiento filosófico una posibilidad dada con la naturaleza intrínseca del hombre; posibilidad que se realiza plenariamente, por obra de la gracia divina, en la revelación. De este modo, se invierte la relación axiológica entre religión natural y religión verdadera, que va de los escolásticos árabes a los escolásticos cristianos: allá la religión positiva es el peldaño sensible que precede a la religión natural; aquí es ésta, gracias a la "luz natural", el peldaño posible que precede a la revelación.

Hay que subrayar, por tanto, que la escolástica, en éste su elevado punto de vista, está muy lejos de identificar filosofía y teología o convertir en tarea de la primera, como se ha expresado a menudo, la íntegra conceptuación del dogma. Semejante interpretación aparece en los orígenes de la ciencia medieval (Anselmo), y se encuentra esporádicamente en los tiempos de su disolución. Así Raimundo Lulio, por ejemplo, esboza su "Ars Magna",[6] esencialmente, con el propósito de hacer factible una exposición sistemática de todas las verdades y de este modo servirse de ella para convencer a todos los "incrédulos" de la verdad de la religión cristiana. Asimismo ha querido probar Raimundo de Sabunde, con ayuda del arte lúlico, que aunque Dios se revela de dos modos (en la Biblia, **Liber scriptus**; y en la naturaleza, **Liber vivus**), el contenido de ambas revelaciones (de las cuales una está en la base de la teología y la otra en la base de la filosofía) tiene que ser el mismo, necesariamente. Pero en la época clásica de la escolástica, se tuvo siempre clara conciencia de la distinción entre teología natural y teología revelada y tanto más se ha hecho hincapié en ello, cuanto más tuvo ocasión la Iglesia de tomar precauciones contra la confusión de su doctrina con la teología "natural".

3. Han sido, pues, fieles hijos de la Iglesia quienes restablecieron el abismo entre filosofía y teología y acabaron por hacerlo infranqueable. A su cabeza se halla Duns Escoto, que trata y considera a la teología como una disciplina práctica; a la filosofía, en cambio, como una teoría pura. Para él y para los continuadores de su doctrina, filosofía y teología no se complementan, sino se excluyen. La teología natural se atrofia sobremanera entre los antagonismos de la revelación y del conocimiento racional. El conjunto de los misterios de la teología, inasequible al conocimiento natural, aumenta sin cesar; en Duns Escoto pertenece al repertorio de los misterios tanto la idea del origen temporal del mundo creado, como la de la inmortalidad del alma; y Occam acaba por negar hasta la fuerza demostrativa de los habituales argumentos, mediante los cuales suele probar la teología racional la existencia de Dios.

Allí enraíza la crítica, esencialmente, y con la intención, plena de honestidad, de asegurar a la fe sus derechos. En relación con el dualismo

[6] Esta invención extraña e interesante en cierto sentido, pero también a menudo artificial, consiste en un sistema de anillos concéntricos, de los cuales cada uno contiene un grupo de conceptos distribuídos en sectores circularmente delimitados y por cuyo desplazamiento se originan todas las combinaciones posibles de nociones, que deben señalar los problemas y dar las respuestas. Así hay una figura A (**Dei**) que contiene toda la teología, una figura **animae** que abraza la psicología, etc. Ensayos mnemotécnicos y otros que apuntan el descubrimiento de un lenguaje universal o de una simbólica filosófica, se encuentran con frecuencia en esta "Ars combinatoria"; asimismo aparece en relación con estos intentos el origen de un cálculo algorítmico.

metafísico nuevamente fortalecido (véase adelante núm. 5), aparece el conocimiento, ligado a la percepción sensible, incapaz de ahondar en los misterios del mundo suprasensible. Así pudieron apoyar, sobre el nominalismo, pensadores, como Gerson, sus convicciones místicas. La diferencia entre filosofía y teología es necesaria; la contradicción entre saber y fe, inevitable. La revelación dimana de la gracia y tiene por contenido el reino divino de ésta: el conocimiento racional es un proceso natural de acción recíproca entre el espíritu cognoscente y los objetos de la percepción. Por tanto, fue una consecuencia obligada que el nominalismo acabara por considerar a la naturaleza como único objeto de la ciencia, aunque sólo penosa y tardíamente llegara a ello abandonando el método escolástico. En todo caso se opuso ya la filosofía como ciencia mundana a la teología como ciencia divina.

De esta suerte, Duns Escoto y Occam discurrían abiertamente en el sentido de la "doble verdad". Aquella limitación quería decir que la dialéctica, en cosas de la fe, no ha de tener voz. Pero no podía evitarse que esta separación en otros llevara de nuevo a sus extremas consecuencias y al sentido originario de la tesis de la doble verdad. Llegó a ser un pasaporte para la filosofía mundana. Se podía conducir la investigación dialéctica hasta los más atrevidos asertos y evitar cualquier reproche, si se añadía que tal cosa era así **secundum rationem,** pero diametralmente opuesta **secundum fidem.** Tan a menudo ocurrió esto, que tomistas y lulistas clamaron contra tal manera de proceder. Ciertamente, de muchos que se servían de aquella tesis no hay que dudar que procedían de manera sincera: pero también es cierto que otros sólo veían allí un cómodo recurso para exponer, bajo el amparo de esta restricción, las ideas de una filosofía que internamente no se avenía con la fe. En todo caso, esto puede aplicarse a la escuela de los averroístas, floreciente en Padua, hacia fines del siglo XV. (Compárese adelante, parágr. 28, 2 y 3.)

4. Paralela a esta transformación, llena de vicisitudes, de las relaciones de teología y filosofía, ocurre en estrecho contacto una evolución análoga en la psicología metafísica: ambas aluden por igual a la relación fundamental del mundo sensible y del mundo suprasensible. También aquí el dualismo es el punto de partida y el de llegada. Ya en las postrimerías del primer período se había llevado por los victorinos a una situación extrema: en la mística fue rasgado en dos el lienzo de alma y cuerpo. Mundo espiritual y mundo material son diferentes esferas de la realidad.

Pero ahora cumple el aristotelismo su misión histórica: como alguna vez sobre Platón, también sobre Agustín supera el dualismo de la doctrina de los dos mundos, y en la psicología tomista debe triunfar el concepto de la evolución y de la estructura gradual de los fenómenos sobre aquella escisión. Si Hugo de St. Víctor había trazado la línea divisoria del mundo creado, en la esencia del hombre, al acentuar la incomparabilidad de las dos sustancias allí contenidas, debió verse ahora en el alma humana el eslabón que permite ligar orgánicamente los dos mundos en la sucesión evolutiva y unitaria de todas las cosas.

Tomás llega a este resultado transformando sutilmente la teoría aristotélica de las formas y de su relación con la materia. Según él, mundo material y mundo inmaterial se caracterizan así: en este último las formas puras (**formae separatae;** llamadas también formas subsistentes), como inteligencias motoras, no se encuentran adheridas realmente a la materia, mientras en aquél las formas sólo en contacto con la materia se realizan (**formae inhaerentes**). El alma humana, empero, como la ínfima de las inteligencias puras es una **forma separata** (en ello reposa su inmortalidad), y al propio tiempo, como entelequia del cuerpo, la suprema de aquellas formas que se realizan en la materia. Mas estos dos aspectos de su esencia se encuentran vinculados en ella en unidad sustancial, y es la única forma subsistente e inherente al par.[7] De tal guisa asciende en continuidad ininterrumpida la serie de los entes individuales desde las formas ínfimas de la existencia material, sobre las plantas y animales a través del alma humana, hasta el mundo de las inteligencias puras, de los ángeles,[8] para culminar en la forma absoluta. Dios. Gracias a esta central posición de la psicología metafísica se colma, en el tomismo, el abismo entre los dos mundos.

5. Pero en tiempos posteriores se pensó que este abismo sólo artificialmente estaba superado y que la vinculación de caracteres tan heterogéneos como la entelequia del cuerpo y la sustancia de una inteligencia pura, va más allá de lo que puede aportar el concepto de sustancia individual. Por tanto, interpola Duns Escoto, cuya metafísica también se mueve dentro de la terminología aristotélica, entre el alma inteligente (que sigue llamando la "forma esencial" del cuerpo) y el cuerpo mismo, otra (inherente) **forma corporeitatis,** y de esta suerte se restablece, a pesar de todo, la escisión agustiniano-victorina entre esencia consciente y fuerza vital fisiológica.

Occam no sólo hace suya esta diferencia; también fracciona, forzado a encajar una nueva interpolación, el alma consciente en una parte intelectiva y otra sensitiva; además, adscribe a pareja escisión existencia real. Le parece tan poco acertado enlazar la función sensible representativa a la esencia racional, destinada a la contemplación del mundo incorpóreo, como hacer lo propio con la forma y movimiento del cuerpo. Así se pulveriza para él el alma en determinado número de fuerzas particulares, cuya relación hubo de provocar graves problemas (especialmente también respecto de su contacto espacial).

6. Pero aquí lo más importante es que con ello vuelven a separarse por completo el mundo de la conciencia y el de los cuerpos; lo que se pone de relieve, sobre todo en la teoría del conocimiento de Occam que, partiendo de estos supuestos y con ayuda de la lógica terminístico-nominalista, alcanza una renovación por demás significativa.

En la teoría de las "**species intelligibiles**", bien que con algunas variaciones, se trasplanta en ambos "realistas", Tomás y Duns Escoto, el viejo pensamiento griego de que en el proceso del conocimiento, gracias a la acción conjunta del alma y de su objeto externo, se origina una imagen de este último, que entonces capta y contempla el alma. Occam desecha estas "**species intelligibiles**" como una inútil duplicación[9] de la realidad externa: pues al aparecer ésta como objeto de conocimiento gracias a las "especies", se le hace objeto una vez más (en la realidad psíquica). Con

[7] Aquí se condensa conceptualmente la dirección antropocéntrica de la concepción del mundo, que incluso el tomismo no ha superado.
[8] Tomás construye tal serie, según el esquema de Aristóteles, en el mundo material; según Dionisio Areopagita, en el mundo espiritual (o divino).
[9] Con arreglo a su axioma metódico: **entia praeter necessitatem non esse multiplicanda.**

ello pierde para Occam el conocimiento empírico el carácter de la reproducción frente a su objeto. Una representación (**conceptus, intellectio rei**) es, como tal, un estado o acto del alma (**pasio, intentio animae**) y constituye en ésta un signo (**signum**) respecto de la cosa externa correspondiente. Es un "término" que "supone" en orden al objeto (compárese adelante parágr. 27, 4). Mas esta estructura interna es algo distinto a la realidad externa: es sólo su signo, ninguna copia de ella. Sólo se puede hablar de una semejanza, si se refieren mutuamente y de modo necesario la realidad interna (**esse objective** = contenido de la conciencia) y la realidad externa (**esse formaliter** o **subjective** = realidad)[10] y vienen a constituir, por así decirlo, puntos correspondientes en las dos esferas heterogéneas.

De esta suerte se genera de la antigua dualidad de espíritu y cuerpo el principio de un idealismo psicoepistemológico en los terministas: el mundo de la conciencia es algo distinto del mundo de las cosas. Lo que en aquél se encuentra no es una copia, sino un signo de algo externo correspondiente a él. Las cosas son diferentes a las representaciones (**ideae**) que tenemos de ellas.

7. Con rigidez suma se destaca al fin de cuentas el dualismo de Agustín en su concepción de la historia. El reino de Dios y el de Satán, la Iglesia y el Estado mundano, se encuentran aquí en rudo antagonismo. La realidad histórica, que intentó reproducir fielmente su doctrina, había cambiado, desde entonces, por completo. Pero hasta ahora había faltado a la Edad Media no sólo las intuiciones históricas, imprescindibles para rectificar esta doctrina; también el pensar científico había sido tan unilateralmente dialéctico y teológico, que los problemas éticos y sociales acabaron por alejarse más del círculo visual de los filósofos profesionales, que los temas físicos. Sin embargo, por aquel entonces vivió la realidad histórica movimientos de tan grandes proporciones, que incluso la ciencia se vio urgida a tomar posición respecto de ellos. Si la ciencia ha podido hacer esto durante el segundo período, en una forma digna a la grandeza de su objeto, debe su éxito, nuevamente, al sistema aristotélico, que puso los medios a su disposición para apoderarse, con el pensamiento, de las grandes conexiones de la vida política y social, y situar en su metafísica las formas de tales procesos evolutivos y transformar en conceptos, de esta suerte, el incoercible contenido de lo que ella vivía. Sí: en esta dirección, tampoco recorrida por los comentadores árabes, reside el más brillante rendimiento de la filosofía medieval:[11] y en ella encontramos, ya que la preocupación de Alberto había sido preferentemente la esfera de la física, una parte esencial del mérito de Tomás.

Este no considera, como Agustín, al Estado cual un efecto del pecado original, sino cual un eslabón imprescindible en la vida universal. Incluso el derecho es para Tomás un efluvio de la esencia divina y es preciso concebirlo como tal; sobre todos los preceptos humanos se encuentra la **lex naturalis**, en la que se fundan la moralidad y la convivencia social. Pero según su naturaleza, como lo prueban el lenguaje, la indigencia del individuo y el instinto de sociabilidad, el hombre está destinado a vivir en el

[10] Las expresiones "objetivo" y "subjetivo" tienen, pues, en la Edad Media, un sentido diametralmente opuesto al actual.

[11] Compárese W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, I, pp. 318 ss.

seno del Estado. Mas el fin del Estado —así enseñaba Aristóteles— estriba en realizar la virtud, y de este fin es preciso explicitar (en el derecho filosófico, derecho natural) todos sus objetivos particulares. Pareja virtud civil —y aquí se inicia el nuevo pensamiento— que debe tener el Estado como meta, empero, no agota el destino del hombre. Con ella se realiza sólo como esencia terrena; su más elevado destino es la salud que le ofrece la gracia, en la comunidad eclesiástica. Pero como en general lo más alto se realiza sobre lo más bajo y éste sólo existe en virtud de aquél, también debe constituir la comunidad estatal la preparación para la excelsa comunidad del Estado divino. Así se subordina el Estado a la Iglesia, como el medio al fin, como lo preparatorio a lo perfecto. La comunidad de la vida terrena es la escuela de la comunidad celestial —**praeambula gratiae.**

Junto a la teleología de la naturaleza, creada por la filosofía griega, la patrística concibió la teleología de la historia (compárese parágr. 21, 6): pero ambas habían permanecido sin claro e íntimo contacto. La doctrina del Estado de Tomás subordina una a otra, en nexos conceptuales, y lleva a cabo con ello la más honda y vasta de las síntesis de la concepción del mundo antigua y cristiana, que jamás haya sido intentada.

Pero así se colocaba en la catedral metafísica del tomismo la última piedra de cúpula. Mediante el tránsito de la comunidad natural a la comunidad de la gracia, cumple el hombre la tarea que le está reservada en el universo, pero la cumple no como individuo, sino en la especie. El viejo pensamiento del Estado revive una vez más en el cristianismo; pero no constituye ya un objeto en sí; representa el más noble de los medios para la realización del divino plan universal. **Gratia naturam non tollit sed perficit.**[12]

8. Pero tampoco esta suprema síntesis tuvo larga duración. Así como en la realidad política, también en la teoría las relaciones entre Iglesia y Estado fueron siendo cada vez menos conciliadoras. Ya en Dante se transforma esta subordinación en coordinación. Con todo, comparte el poeta con el metafísico la idea de que, dado que el destino humano sólo colectivamente puede lograrse, es imprescindible la unidad perfecta de la organización política; ambos piden el Estado Universal, la "monarquía", y ven en el Imperio el cumplimiento de tal postulado. Sólo que el gran gibelino no podía pensar teocráticamente, como el monje dominicano, y donde éste subordinaba el **imperium** al **sacerdotium**, aquél veía ambos poderes con iguales derechos. Dios ha destinado al hombre para la beatitud terrena al par que para la beatitud celeste: a aquélla lo conduce el Estado, gracias al conocimiento natural de la filosofía; a ésta, la Iglesia por obra de la revelación. Esta es la doctrina de la igualdad en nobleza de las "dos espadas" y en esta coordinación irrumpe victoriosamente lo mismo la alegría mundana del Renacimiento que el vigoroso sentimiento del Estado laico.

Y por este sendero prosigue la historia su evolución. Si la jerarquía de la realidad, construída por Tomás, encuentra en la esencia humana, nuevamente, su corte crucial: se escindían al propio tiempo que el mundo espiritual y el mundo corporal, el poder eclesiástico y el político, y la teoría brindaba

[12] M. Grabmann, *Die Kulturphilosophie des heil. Th.* (La filosofía de la cultura de Santo Tomás), Augsburgo, 1925.

el recurso de relegar el **sacerdotium** a la intimidad ultramundana y hacer del **imperium** la única potestad en el mundo de los sentidos. Precisamente éste es el punto de vista del cual parte Occam para tomar partido en torno a la disputa entre el papado y el poder terrenal, y el punto de vista que le permite ponerse del lado de este último. Pero no es posible, dados sus postulados filosóficos, fundar la teoría del Estado sobre el pensamiento (realista) de la armonía teológica del género humano. El nominalista ve en la vida histórica y social a modo de fondo sustancial sólo individuos volentes, y considera Sociedad y Estado como productos de los intereses humanos (**bonum commune**). En la teoría como en la vida conserva la palabra el individualismo.[13]

26. El primado de la voluntad o del intelecto

W. KAHL, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes* (La doctrina del primado de la voluntad en Agustín, Duns Escoto y Descartes), Estrasburgo, 1886.

En íntimo nexo con todos estos temas generales se encuentra un problema psicológico especial que suscita una viva discusión durante toda esta época y en el que los antagonismos de partido se dejan reconocer en reducida escala pero con tanta más sutil claridad. Es el problema de si, entre las facultades del alma, al intelecto o a la voluntad conviene la más alta dignidad (**utra potentia nobilior**). Ocupa, en la literatura de esta época, tan vasto espacio que podría intentarse ver en la oposición psicológica que en torno a él va desarrollándose, el Leitmotiv de todo el período. Mas el curso de la evolución exhibe con suficiente claridad que las fuerzas propiamente decisivas residen en la metafísica religiosa, y la rigidez de la concepción sistemática, que distingue a las doctrinas filosóficas de estos tiempos, explica holgadamente que la posición respecto a un problema especial pueda ser típica en los diversos pensadores. En todo caso, es característico que esta cuestión constituye un tema privativo de la experiencia interna.

Tampoco coinciden aquí las dos aportaciones más importantes de la tradición: el agustinismo y el aristotelismo: pero sus relaciones no constituyen desde luego un expreso antagonismo. Para el agustinismo el tema era, en general, un tanto equívoco. En él se acentúa la esencia específica de la personalidad, y se subraya la mutua referencia de las diversas vertientes de su actividad, a tal grado que el problema acerca del rango de las capacidades anímicas no había surgido en un sentido propio. Sin embargo, Agustín confiere, especialmente en su teoría del conocimiento, una posición tan decisiva a la voluntad, incluso en el proceso de la representación, que ésta hubiera conservado toda su significación en los nexos empíricos, aunque hubiese debido mantenerse como último designio del acontecer la contemplación neoplatónica de la divinidad. En dirección contraria aparece, sin

[13] Hasta las últimas consecuencias de la omnipotencia estatal se lleva esta mundana doctrina jurídica de Occam, por su amigo Marsilio de Padua, cuya obra *Defensor pacis* (1346) desarrolla también la fundamentación utilitario-nominalista de la teoría del Estado, con enérgicos rasgos, así como se sirve por entero, bien que en formas conceptuales aristotélico-escolásticas, de la doctrina epicúrea del contrato estatal (compárese arriba, parágrafo 14, 6), por lo que respecta a su contenido positivo.

género de duda, el intelectualismo de Aristóteles, y como fuera dable aún agudizarlo, la filosofía árabe (sobre todo gracias a Averroes) se encarga de hacerlo. Así surgen, de hecho, posiciones que muy pronto deberán encontrarse en abierta pugna.

El tomismo sigue aquí esencialmente a Aristóteles, pero encuentra a su vera la mística alemana muy próxima a él; y como enemigos, a los agustinistas, escotistas y occamistas, de tal suerte, que en este agrupamiento se acusa por completo el antagonismo de los dominicos y franciscanos.

1. El problema acerca de la primacía de la voluntad o del intelecto nace desde luego como controversia puramente psicológica: indaga si en el curso de la vida anímica la dependencia de la decisión volitiva respecto a la representación es mayor o viceversa. El tema venía, por tanto, a promover los orígenes de un tratamiento genético de la psicología (compárese parágr. 24), y hubiera podido lograr esto en muy alta medida, si no se hubiese llevado siempre el problema, indiferentemente, ya a la esfera de la dialéctica, ya a la de la metafísica. Y, a decir verdad, tuvo lugar esto último, sobre todo porque llegó a considerarse como punto de la controversia el concepto de la libertad, siempre mezclado en temas éticos y religiosos. Sin duda, ambos partidos querían defender o mantener la "libertad" del hombre, merced a la idea de responsabilidad; pero esto sólo fue posible en virtud de que las partes contrarias entendían algo diverso bajo tal concepto.

En particular no sólo acepta Tomás el influjo de la voluntad en el movimiento, sino también en el asentir o disentir de las respresentaciones. En todo caso admite por entero tal creencia. Pero considerando el problema en su generalidad, ve en la voluntad, recordando viejas ideas, algo determinado por el conocimiento de lo bueno. El intelecto no es tan sólo quien capta la idea de lo bueno, en general; sino quien reconoce en cada caso lo que es bueno y determina a la voluntad. La voluntad aspira hacia lo reconocido como bueno, por necesidad; depende, por tanto, del intelecto. Este es el **supremus motor** de la vida anímica; la "racionalidad", dice asimismo Eckhart, es la cabeza del alma, y sólo en el conocimiento arraiga el "amor" *(Minne)*. La libertad (como ideal ético) es, por consiguiente, para Tomás aquella necesidad que reposa en la esfera del saber, y por otra parte —según él, como Alberto—, la facultad (psicológica) de opción (**facultas electiva**) es sólo posible merced a que el intelecto ofrece diversas posibilidades como medios para el fin de la voluntad, entre los cuales ésta se decide por el mejor conocido. Tal determinismo intelectualista, acentuado siempre por el propio Tomás, de que la decisión de la voluntad siempre depende de las funciones puramente cognoscitivas, se extrema en su contemporáneo Godofredo de Fontaines a tal punto, que acaba por convertir la mera representación sensible (**phantasma**) en causa **efficiens** de la actividad volitiva.

Pero puntualmente en este concepto de la necesaria determinación asienten los enemigos. El origen de las representaciones, así enseña Enrique de Gent, y después de él, Duns Escoto, como más tarde Occam, es un proceso natural y éste debe ser siempre dependiente de las representaciones. Pero si esto último ocurriese, indicaba Duns, es inexplicable la contingencia (esto es, el poder ser de otro modo) de las funciones volitivas: pues el proceso natural se encuentra siempre unívocamente determinado; donde él impera, no hay elección alguna. Ahora bien, con la contingencia aparece la responsabilidad. Se puede mantener ésta sólo cuando se reconoce

que el intelecto no posee un influjo determinante sobre la voluntad. Sin género de duda, es imprescindible el concurso de la capacidad de representación en toda actividad volitiva: ofrece a la voluntad los objetos y posibilidades de opción. Pero sólo procede como el sirviente: la decisión depende del amo. La representación no es otra cosa que la causa ocasional (**causa per accidens**) del querer particular; la doctrina de Tomás confunde la reflexión práctica con el intelecto puro. Aunque el último brinda el objeto, la decisión es cosa simplemente de la voluntad: ésta es el **movens per se**, a ella compete la absoluta autodeterminación.

El indeterminismo, como lo enseña Duns[1] y Occam, ve, pues, en la voluntad la fuerza radical del alma, y viene a afirmar que de hecho la voluntad determina por sí misma el curso de la actividad racional. Ya Enrique de Gante[2] trata de mostrar que las funciones teoréticas son tanto más activas cuanto más inmateriales, y Duns Escoto desarrolla parejo pensamiento en forma sobremanera interesante. El proceso natural, dice el filósofo, acarrea como inicial contenido de la conciencia (**cogitatio prima**) una masa de representaciones, en mayor o menor medida confusas e imperfectas (**confusae, indistinctae**), y de éstas sólo se convierten en claras (**distinctae**) y perfectas aquellas a las que dirige su atención la voluntad, no determinada por otro hecho en este proceso. Asimismo enseña Duns Escoto que la voluntad intensifica estas representaciones que ha elevado de su estado confuso a su estado de claridad y que las representaciones a las que no se dirige dejan de existir a la postre a causa de su debilidad.

A tales fundamentos psicológicos se asocia, en la controversia, la invocación a las autoridades de Anselmo y Aristóteles por una parte, de Agustín por otra, y, después, una serie de otros argumentos. En parte son éstos de naturaleza puramente dialéctica. Así acontece, cuando afirma Tomás, que lo **verum**, objeto del intelecto, posee un rango superior a lo **bonum**, meta de la voluntad, y cuando Duns duda de la justificación de esta jerarquía; así acontece, cuando Tomás piensa que la razón capta el concepto unitario y puro de lo bueno mientras la voluntad no va más allá de las manifestaciones empíricas de él, y cuando Enrique de Gante y Duns, invirtiendo diametralmente esto, hacen ver que la voluntad más bien se dirige de continuo a lo bueno como tal, y el intelecto tiene que mostrar en cada caso en qué reside lo bueno. Con tales variaciones la disputa oscilaba de una a otra parte, y el gran mérito de Juan Buridán fue que, al meditar con hondura el problema, trató de llevar la cuestión otra vez al campo puramente psicológico: él mismo no se decide unilateralmente por el indeterminismo, por mucho que hable en su favor la idea de responsabilidad; ni por el determinismo, cuyos motivos científicos trata, en buena hora, de justificar. Con diligente ponderación de los diversos argumentos dilucida el concepto de la libertad moral, donde debe abandonar, el indiferentismo la arbitrariedad, y el determinismo la necesidad natural: sin embargo, tampoco logra una definitiva clarificación en la mezcla de problemas, enclavada en la palabra "libertad".

Otras argumentaciones que aparecen en la controversia tocan amplios sectores de la concepción del mundo y de la vida.

[1] Cf. H. Siebeck, *Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern* (La teoría de la voluntad en Duns Escoto y sus continuadores). *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit.*, tomo 112, pp. 179 ss.

[2] A él se adhiere por completo, en este sentido, asimismo, Richard de Middletown.

2. Ese sentido posee desde luego la transferencia a Dios de las relaciones de rango entre voluntad e intelecto. El intelectualismo extremo de los árabes en Averroes había excluído de la más alta esencia la voluntad, partiendo de la idea aristotélica de que todo querer significa un carecer, una imperfección, un depender de algo; a la inversa, había defendido Avicebrón, que influyó poderosamente en Duns Escoto, el principio religioso de la creación del mundo, echando mano de la voluntad divina, y en la propia dirección sostuvo Guillermo de Auvergne la originalidad del querer junto al intelecto, en la esencia de Dios y en su actividad creadora. Tales antítesis se suceden ahora entre tomismo y escotismo.

Sin género de duda, admite Tomás la realidad de la voluntad divina; pero ve en ella una consecuencia natural del intelecto divino, al propio tiempo que algo determinado, en su contenido, por él. Dios crea tan sólo lo que reconoce como bueno en su sabiduría: él se busca, por necesidad, a sí mismo, esto es, el contenido ideal de su intelecto, y en eso reside la libertad determinada por sí propia, la libertad con arreglo a la cual quiere Dios las cosas singulares. De manera que la voluntad divina aparece subordinada a la sabiduría de Dios.

Pero puntualmente en esto ve la parte contraria una limitación de la omnipotencia, que no compagina con el concepto del **ens realissimum.** Sólo cuando no existe limitación alguna para la voluntad, puede decirse que ésta es soberana. Dios ha creado el mundo por su arbitrio absoluto, dice Duns; lo hubiera podido crear, si hubiese querido, en otras formas, relaciones y caracteres; no existen otras causas más hondas que éste su querer, por completo indeterminado. La voluntad de Dios, con sus decisiones creadoras no determinadas por nada, es el hecho primigenio de toda realidad: no es pertinente preguntar sus motivos, —del propio modo como la resolución, que toma la voluntad de la esencia finita, antepuesta a las posibilidades dadas, crea, en cada caso, con su **liberum arbitrium indifferentiae**, un nuevo hecho, no concebible como necesario.

3. En la forma más aguda surge esta oposición en las concepciones metafísicas fundamentales de la ética. En ambas partes, naturalmente, vale la ley moral como mandato de Dios. Pero Tomás enseña que Dios ordena lo bueno porque es bueno y es reconocido como bueno por su sapiencia; Duns afirma que es bueno porque Dios lo quiere y lo manda, y Occam agrega que Dios hubiera podido crear algo diverso, hubiera podido incluso crear lo contrario como contenido de la ley moral. Para Tomás, por tanto, es lo bueno la necesaria consecuencia y manifestación de la sabiduría divina; incluso Eckhart dice que "bajo la vestimenta de lo bueno" se oculta la esencia divina; el intelectualismo enseña la **perseitas boni**, la racionalidad de lo bueno. Para él es la moral una disciplina filosófica, cuyos principios se conocen por la "luz natural". La "conciencia" (**synteresis**)[3] es el conocimiento de Dios **sub ratione boni.** En Duns y

[3] Esta palabra (o **sindéresis, scindéresis**, como también suele escribirse) ha constituído un rompecabezas etimológico, desde Alberto de Bollstaedt. Puesto que, en los médicos de las postrimerías de la Antigüedad (Sexto Empírico), *téeresis* aparece como **terminus technicus** para significar "observación", pudo haber connotado *syntéeresis* (ya con carta de naturalización en el siglo IV) en analogía a la terminología platónica de *synaistheesis* o *synitheesis* (comp. parágrafo 19, 4) originariamente, "autoobervación", y de tal suerte haber tomado el sentido éticoreligioso de "conciencia" (**conscientia**). Comp. sin embargo, H. Siebeck, en el *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, X, pp. 510 ss. y la literatura sobre el particular en Ueberweg-Baumgarten, parágrafo 19, IV.

Occam, en cambio, no puede ser lo bueno objeto de conocimiento natural: pues hubiera podido ser de otro modo; no está determinado por la razón, sino por la inmotivada voluntad. Nada, así enseña con extrema consecuencia Pedro de Ailly, es por sí mismo (**per se**) pecado; es el mandato divino y la prohibición los que lo convierten en eso, —una doctrina cuyo alcance se comprende, si se piensa que, según la concepción de estos pensadores, el precepto divino se da a conocer al hombre sólo por boca de la Iglesia.

En relación con esto se encuentra que la teología, que para Tomás fue siempre una ciencia "especulativa", en sus opositores, como ya fue indicado más arriba (parágr. 25, 3), se convierte en una disciplina "práctica". Ya Alberto había hecho semejantes indicaciones, Ricardo de Middletown y Buenaventura habían acentuado el carácter "afectivo" de la teología, Rogerio Bacon había enseñado que, mientras todas las otras ciencias se fundan en la razón o en la experiencia, la teología encuentra su fundamento sólo en la autoridad de la voluntad divina: Duns Escoto consuma y fortalece la escisión entre teología y filosofía haciendo de tal separación una consecuencia necesaria de su metafísica de la voluntad.[4]

4. Con igual violencia se desarrolla el mismo antagonismo en las doctrinas acerca del último fin del hombre, de su condición que guarda en la eterna beatitud. Si ya en Agustín constituía la antigua *theoría* la contemplación, libre de todo querer y exenta de toda necesidad, de la magnificencia divina, el estado ideal del hombre transfigurado y dotado de gracia, e incluso por las doctrinas de los primeros místicos se había puesto muy poco en duda este ideal, encuentra ahora nuevo apoyo en el intelectualismo aristotélico, mediante el cual hace ver A l b e r t o que el hombre, en tanto es verdaderamente hombre, es intelecto. La participación en la esencia divina, obtenida por el hombre gracias al conocimiento, es el más alto peldaño que se puede alcanzar en la vida. También Tomás pone las virtudes dianoéticas por encima de las prácticas; para él la **visio divinae essentiae**, la contemplación intuitiva, supratemporal, eterna, de Dios, es el objetivo de los afanes humanos. De esta contemplación se sigue **eo ipso** el amor de Dios, merced a que la decisión de la voluntad es obra de la del intelecto. Puntualmente ha expresado en la forma más bella esta tendencia del tomismo, su poeta, Dante. En Beatrice se encarna este ideal para toda la posteridad.

Pero también aquí va tomando importancia una corriente adversa. Ya Hugo de St. Víctor había caracterizado el más alto coro angelical mediante el amor, y sólo al segundo, por la sabiduría, y si Buenaventura ve en la contemplación el excelso peldaño de la imitación de Cristo, no hay que olvidar que hacía hincapié en que semejante contemplación se identificaba con el "amor". Duns Escoto enseña ahora, con resuelta actitud polémica, que la beatitud es un estado de la voluntad y, a la verdad, de un querer fijo en Dios: no ve en la contemplación, sino en el amor (que todo supera) la definitiva transfiguración del hombre, e invoca las palabra del apóstol: "El amor es lo más grande entre vosotros".

Por tanto, si en Tomás el intelecto, en Duns la voluntad aparece como la definitiva transfiguración del hombre, e invoca las palabras del apóstol: doctrina de Agustín de la **gratia irresistibilis**, según la cual la revelación

[4] A. G. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, (París, 1916).

determina ineluctablemente la naturaleza del intelecto y con ella de la voluntad, al paso que el segundo se vió impulsado a la opinión "sinergética" de que la acción de la gracia está condicionada, en cierta medida, por la libre voluntad del individuo.[5] De esta suerte tomó partido el gran sucesor de Agustín, consecuentemente, contra la doctrina agustiniana de la predestinación.

5. En cambio, alcanza el intelectualismo de Tomás sus consecuencias extremas en la m í s t i c a a l e m a n a, cuyo creador Eckhart depende por completo del maestro de su Orden en los conceptos básicos de su concepción.[6] Sólo que ahí se eleva sobre él: de naturaleza más emotiva que Tomás, se afana Eckhart por trasmutar íntegramente en conocimiento el hondo e incoercible sentimiento de su religiosidad y rompe con este impulso de su yo íntimo las barreras estatuarias, ante las cuales se había detenido aquél. Persuadido de que la concepción del mundo, dada en la conciencia religiosa, debe ser convertida en el contenido del más alto saber, sublima su piadosa fe en conocimiento especulativo, frente a cuya espiritualidad pura el dogma eclesiástico aparece como un símbolo externo y temporal. Aunque comparte esta tendencia con gran número de antecesores, posee un fondo de innegable originalidad: no considera la íntima y genuina verdad como prerrogativa de un círculo exclusivo; quiere más bien trasmitirla al pueblo entero. Para tal núcleo íntimo de la doctrina religiosa creyó haber encontrado en esta ingenua piedad la verdadera comprensión,[7] y de esta suerte tradujo las finas conceptuaciones de la ciencia, con genial habilidad filosófica, en lengua alemana, y dio a su pueblo los orígenes, regulativos para el futuro, de su terminología filosófica.

Pero en su doctrina se fortalecen hasta sus extremas consecuencias los elementos místico-intelectualistas del tomismo, gracias al idealismo neoplatónico, que ha tomado, posiblemente, de Escoto Erígena: S e r y c o n o c e r e s u n a y l a m i s m a c o s a, y todo hecho en el mundo es, según su íntima esencia, conocimiento. El origen del mundo, que proviene de Dios, es un proceso de la autorrevelación —un proceso del conocimiento, cuya más elevada manifestación es siempre el retorno de las cosas a Dios. La existencia ideal de todo lo real —así dijo más tarde Nicolás de Cusa, que se apropia esta doctrina de Eckhart— es más verdadera que la existencia corporal que aparece en el espacio y en el tiempo.

Por tanto, precisa que la causa originaria de todas las cosas, la divinidad, se halle más allá de ser y conocer;[8] es suprarrazón, supraser, carece de toda determinación, es "nada". Pero esta "divinidad" (de la teología negativa) se revela en el Dios trino;[9] y el existente y cognoscente Dios crea de la nada

[5] Compárese la exposición ejemplarmente bella en Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, X, 7.

[6] Compárese H. Denifle, en el *Arch, fuer Literat. u. Kult.-Gesch. d. M.-A.*, II, 417 ss. Por tanto, en la medida en que realmente puede ser Eckhart el "padre de la especulación alemana", a tal cosa contribuyó Tomás de Aquino, además de su maestro Alberto.

[7] De este modo coincide la mística alemana con un hecho más generalizado a la sazón: la creciente independencia que experimentaba la vida eclesiástica en los siglos xiii-xiv, impulsó dondequiera a la religiosidad por senderos no eclesiásticos.

[8] A las claras, la misma relación, como ya aparece en Plotino entre el *én* y el *nous*, en que también pensar y ser deben coincidir.

[9] Gilberto de la Porrée había hecho dialécticamente ya la distinción entre Divinidad y Dios (**divinitas** y **deus**), con ocasión de la controversia de los universales y sus relaciones con la doctrina de la trinidad.

las criaturas, cuyas ideas reconoce en sí; pues este conocer es su crear. Proceso tal de la autorrevelación pertenece a la esencia de la divinidad; es, por tanto, una necesidad intemporal, y Dios no ha menester para crear el mundo de ningún acto propio de libertad. La Divinidad como esencia creadora, como naturaleza "no naturalizada" es sólo real en virtud de que en Dios y mundo, como realidad creada, como naturaleza "naturalizada"[10] se reconoce y desarrolla. Dios crea todo —dice Nicolás de Cusa— esto es, es todo. Y por otra parte, todas las cosas tienen cierta esencia, según Eckhart, en tanto ellas son Dios: lo que en ellas además aparece, su determinación temporal y espacial, su "aquí y ahora" (**hic et nunc**) no es nada.[11]

De ahí que también el alma humana sea, en su íntima naturaleza, de esencia divina, y sólo en su aspecto temporal posea multiplicidad de "fuerzas", merced a las cuales obra como miembro de la **natura naturata.** Lo más íntimo en ella es llamado por Eckhart la "chispa",[12] y en ella advierte el punto crucial del proceso cósmico.

Pues al "llegar a ser" corresponde el "dejar de ser", el perecer, y también éste es un conocimiento: el conocimiento por medio del cual las cosas, que provienen de la divinidad, retornan al abismo originario. Al reconocer el hombre la divinidad, encuentra de nuevo el mundo sensible su verdadera espiritual esencia. Por tanto, el conocimiento humano reside gracias a su elevación de la percepción sensible a la comprensión racional,[13] en un "apartamiento" de lo múltiple y material: la esencia espiritual se despoja de su envoltura. Y ésta es, en la vida temporera, la más alta tarea del hombre, de cuyas fuerzas, puntualmente la capacidad cognoscitiva es la más valiosa. Claro que el hombre debe obrar en este mundo y hacer predominar y hacer valer su esencia racional; pero sobre su externo obrar, sobre la justicia mundana sensible se eleva la "obra interna", la pureza de la intención, la lealtad del corazón, y todavía sobre ello la "soledad" y "pobreza" del alma, su pleno retorno del mundo externo a su íntima esencia, a la Divinidad. En el conocer alcanza el alma aquella ausencia de fines en el obrar, aquella libertad en sí misma, en la que reside su belleza.

Sólo que se logra hasta que el conocer halla su excelsa consagración: El fin de toda vida es el conocimiento de Dios. Pero conocer es ser, es comunidad de vida y de existencia con lo conocido. Si el alma quiere conocer a Dios, es preciso que participe de la Divinidad, que deje de ser lo que es; no sólo del pecado y del mundo, sino también de sí propia debe despojarse. Todo saber, todo conocimiento de las apariencias se aparta, necesariamente, de ella; así como la Divinidad es la "nada", así también el alma permanecerá en este saber del no saber —**docta ignorantia,** según la designación posterior de Nicolás—, y del propio modo como aquella "nada" es la causa primigenia de toda realidad, así también este no saber es la más alta y bienaventurada contemplación. Esto no es ya un obrar del

[10] Sobre los términos **natura naturans** y **natura naturata**, posiblemente propalados por el averroísmo, véase parágrafo, 27, 1. Compárese H. Siebeck, *Archiv. f. Gesch. d. Philos.*, III, 370 ss.

[11] Sin llegar a las fórmulas dialécticas, trata Eckhart la doctrina tomística de las Ideas por completo en el sentido del realismo riguroso de Escoto Erígena: habla de los nominalistas de su tiempo cual de "pequeños maestros".

[12] También la voluntad o synteresis se identifica con el concepto **"scintilla conscientiae"**.

[13] Eckhart desarrolla los grados particulares de este proceso, con arreglo al esquema tomístico-agustiniano.

individuo, es el obrar de Dios en el hombre; Dios se da a luz dentro del alma, y en su pura, eternal esencia aparta la "chispa" todas sus fuerzas de la acción temporal y borra toda diferencia. Este es el estado del conocimiento suprarracional, de la muerte del hombre en Dios, —el estado del que Nicolás de Cusa decía: Es el eterno amor (**charitas**) que por el amor (**amore**) es conocido y por el conocimiento es amado.

27. El problema de la individualidad

E. Cassirer, *Individuum u. Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento), 1927.

Nacida de honda y personal devoción, de necesidad auténticamente individual de íntima vida religiosa, culmina la doctrina de la mística alemana en un ideal del anonadamiento, de enajenación del yo, de exterminio del mundo: frente a ello aparece, como en vieja concepción oriental, toda realidad singular cual pecado o imperfección. Así alcanza la antinomia inserta en las raíces del sistema agustiniano (compárese parágrafo 22, 5 ss.) su desarrollo pleno e inmediatamente perceptible, y se pone de manifiesto de modo claro que el intelectualismo neoplatónico, que venía apareciendo de esta suerte estructurado desde Agustín hasta el maestro Eckhart, se inclinaba de suyo, sin cesar, a disputar al individuo su autonomía metafísica, que, visto desde otro ángulo, había sido estatuída como postulado de la teoría de la libertad. Si, según esto, se fortalecía con el intelectualismo también la tendencia u n i v e r s a l i s t a, debía, en igual caso, aparecer con tanta más energía la contracorriente, y la misma oposición de motivos que había promovido la dialéctica de la controversia de los universales (compárese parágrafo 23), toma ahora en el problema acerca del fundamento ontológico de la esencia individual (**principium individuationis**) una forma por demás objetivo-metafísica.

1. El apremiante impulso para ello lo ofrecían los significativos resultados a que habían llegado universalismo e intelectualismo, entre los árabes. Estos, en efecto, se encontraban, en la manera de entender la doctrina aristotélica, en aquella corriente, iniciada por Estratón en la Antigüedad (compárese parágrafo 15, 1) y mantenida entre los comentadores posteriores por Alejandro de Afrodisias sobre todo: en la dirección del naturalismo, que, partiendo del sistema del Estagirita, pretendía eliminar los últimos restos de una escisión metafísica entre lo ideal y lo sensible. En torno de dos puntos se ha concentrado parejo intento: alrededor del problema de las relaciones de Dios y Mundo y del de las conexiones de la razón con las otras fuerzas anímicas. En ambos sentidos se desenvuelve también lo peculiar del p e r i p a t e t i c i s m o á r a b i g o, y, a decir verdad, se lleva a cabo esto, gracias a postformaciones variadísimas del esquematismo conceptual aristotélico de forma y materia.

En general se manifiesta en la filosofía andaluza una i n d e p e n d i z a c i ó n m e t a f í s i c a d e l a m a t e r i a. No se la concibe como una posibilidad meramente abstracta, sino como aquello que en sí trae las formas propias a ella, cual gérmenes vitales, y que en su movimiento se van realizando. También mantiene A v e r r o e s, tocante al acontecer singular, el principio aristotélico de que todo movimiento de la materia, por obra del cual la propia materia realiza de sí una forma inferior,

se produce merced a una forma superior, y la sucesión gradual de las formas encuentra, asimismo, aquí, su más elevado término en Dios, a manera de supremo y primer motor. Este pensamiento podía articularse, como lo exhibe la doctrina de Avicebrón, a la trascendencia de Dios, sólo en el caso en que se viese en la materia misma algo creado por la voluntad divina. Mas, por otra parte, acentuaba el mismo filósofo judío, partiendo de los mismos supuestos, que fuera de la divinidad no puede ser pensado ser alguno separado de la materia, que incluso las formas espirituales han menester, para su realización, de una materia que les es inherente, y que, al fin de cuentas, la comunidad vital del Universo exige para el cabal reino de las formas una materia unitaria como fundamento. Pero cuanto más se veía la materia en Averroes, como algo que eternamente se mueve en sí y unitariamente vital, tanto menos pudo separarse **realiter** la forma motora, de la materia; de esta suerte aparecía la universal esencia divina como forma y fuerza motriz (**natura naturans**), por una parte, y como materia, como universo puesto en movimiento (**natura naturata**), por otra.

Pero a esta doctrina de la unicidad, de la interna conformación y del eterno movimiento de la materia, que se había difundido con el averroísmo como una interpretación extremadamente naturalista de la filosofía de Aristóteles, se fueron sumando aquellas consecuencias del realismo dialéctico, que impulsaban a ver en Dios como el **ens generalissimum,** la singular sustancia, de la cual las cosas singulares, en mayor o menor medida, sólo son manifestaciones transitorias (compárese parágrafo 23). Así enseñan los amalricanos que Dios es la esencia (**essentia**) de todas las cosas, que la creación sólo constituye una formación intrínseca de esta esencia divina, una autorrealización en perenne movimiento de todas las posibilidades que se encuentran contenidas en esta materia unitaria. David de Dinant[1] funda el mismo panteísmo, echando mano de los conceptos de Avicebrón, cuando enseña que así como la *hylé* (esto es, la materia corpórea) es la sustancia de todos los cuerpos, del propio modo el espíritu (**ratio-mens**) es la sustancia de todas las almas; pero puesto que Dios, como la más universal de todas las sustancias, constituye la sustancia de todas las cosas en general, en última instancia Dios, materia y espíritu son una y la misma cosa, y el mundo, sólo su autorrealización en formas concretas.

2. Pero en particular fue puesta en tela de duda la autonomía metafísica de la individualidad espiritual por otra serie de pensamientos. Aristóteles había hecho entrar el *nous,* la racionalidad, doquier idéntica, en el alma animal, "desde fuera", y había pasado por alto las dificultades de esta doctrina, toda vez que el problema de la personalidad, que sólo más tarde aparece con el concepto estoico del *heegemonikon,* aún no surge en el ámbito de su pensamiento. Pero los comentadores, griegos y árabes, que reconstruyen su sistema, no se han detenido ante las consecuencias que de ahí se sacaban para la valoración metafísica de la individualidad espiritual.

---

[1] Con referencia al *Liber de causis* y al pseudoboeciano escrito *De uno et unitate,* atribuido recientemente a DOMINICUS GUNDISALVI, compárese B. HAURÉAU, *Mémoires de l'acad. des inscrip.* (1877); además, A. JUNDT, *Histoire du panthéisme populaire au M.A.* (París, 1875).

En Alejandro de Afrodisias nos encontramos, bajo el nombre de "intelecto pasivo" (comp. parágrafo 13, 10), aún la capacidad de la psique individual, que abarca sus disposiciones animales y empíricas en armonía con el influjo de la activa razón, y el **intellectus agens** se identifica aquí (según la concepción naturalista de todo el sistema) con el espíritu divino, que sólo de esta suerte aparece como "forma separada" (**intellectus separatus**). Pero ya en Simplicio se hace, de acuerdo con la metafísica neoplatónica, de este **intellectus agens,** que se manifiesta en el conocimiento racional del hombre, la ínfima de las inteligencias que señorean[2] el Mundo sublunar. Una postformación original toma esta doctrina en Averroes.[3] Según él, hay que buscar el **intellectus passivus** en la capacidad cognoscitiva del individuo, que, como éste, nace y perece cual forma del cuerpo singular; posee, por tanto, sólo validez individual y atañe lo concreto: en cambio, el **intellectus agens,** la forma que existe con independencia de los individuos empíricos, es la eterna razón universal del género humano, que ni nace ni perece y que contiene las verdades generales, de modo perennemente válido. Es la sustancia de la vida verdaderamente espiritual, de la que la actividad cognoscitiva del individuo sólo es una de sus manifestaciones particulares. Esta (actual) capacidad cognoscitiva es (cual **intellectus acquisitus**), a decir verdad, eterna, según su contenido, su esencia, ya que constituye puntualmente, la propia actividad racional; como función empírica del saber individual es, en cambio, perecedera como la propia alma individual. La perfecta encarnación de la actividad racional se ha dado en Aristóteles, según Averroes.[4] El conocimiento racional del hombre es, por tanto, una función impersonal o suprapersonal: es la participación temporera del individuo en la eterna razón universal. Esta es la esencia unitaria, que se realiza en las actividades más valiosas de la personalidad.

Tal pan-psiquismo aparece ocasionalmente ya en la literatura occidental, acompañando la mística neoplatónica: como doctrina expresa y generalizada, surge al lado del averroísmo, hacia 1200; ha sido invocado siempre donde fueron condenadas las doctrinas heréticas del peripateticismo arábigo,[5] y fue un intento capital de los dominicanos proteger a Aristóteles mismo de verse mezclado con esta doctrina: Alberto y Tomás escribieron *De unitate intellectus contra Averroistas.*

3. Al pan-psiquismo se opone como decisivo motivo, en los pensadores cristianos, el sentimiento, vivificado por Agustín, del propio valor metafísico de la personalidad. Es el punto de vista desde el cual hombres como Guillermo de Auvergne y Enrique de Gent combaten el averroísmo. Y esto constituye el peculiar motivo, gracias al cual el sistema medular de la escolástica —en oposición diametral a la mística de Eckhart— impide el cabal desarrollo del realismo, inserto en las bases inte-

---

[2] La llamada "Teología de Aristóteles" identifica este *nous* con el *lógos.* Más detalles, en E. RENAN, *Averroes y el averroísmo,* II, parágrafos 6 s.

[3] Compárese principalmente su obra *De animae beatitudine.*

[4] De esta suerte se viene a justificar teoréticamente el reconocimiento incondicionado de la autoridad del Estagirita.

[5] Comp. CH. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum de novis erroribus,* I, 175 ss. Como representante extremo de estas doctrinas, aparece, hacia fines del siglo XIII, SIGER DE BRABANTE contra cuya obra *De aeternitate mundi* se dirigían las *Impossibilia.* Comp. sobre el particular, CL. BAEUMKER, *Beitraege,* 1898, y P. MANDONNET, *Siger de Brabante et l'averroïsme latin au 13e siècle* (Lovaina, 1908 y 11).

lectualistas de su metafísica. En situación difícil se encontraba aquí el tomismo: afirma, según la fórmula de Avicena (comp. parágrafo 23, 6), que los universales sólo existen "individualizados", esto es, en los particulares ejemplares empíricos como la esencialidad (**quidditas**) universal de ellos; pero, además, adscribe a las especies la prioridad metafísica en el espíritu divino. Debía explicar, por tanto, cómo es que se manifiesta lo unitario (como materia general) en tan múltiples formas, esto es, averiguaba el **principium individuationis**, y lo descubre en que la materia es determinada cuantitativamente en espacio y tiempo (**materia signata**). En la capacidad de la materia de ser afectada por diferencias cuantitativas, reside la posibilidad de la individuación, a saber, la posibilidad de que la misma forma (por ejemplo, la cualidad de ser hombres) se realice en diversos ejemplares como sustancia individual. De ahí que, según Tomás, se individualicen las formas puras (**separatae sive subsistentes**), sólo por sí propias, esto es, corresponde a ellas únicamente un ejemplar. Cada ángel es especie e individuo a la vez. Las formas inherentes, en cambio, a las que pertenece el alma humana, a pesar de su subsistencia (comp. parágrafo 25, 4), son, según las diferencias cuantitativas de espacio y tiempo, que su materia ofrece en cada caso, reales en múltiples ejemplares.

Frente a eso, ven los franciscanos —desde luego en su psicología metafísico-religiosa fundada en Agustín— en el alma individual, pero después en mayor medida en la metafísica general, en el ser concreto en general, una realidad independiente en sí. Rechazan el distingo de formas separadas e inherentes. Ya Buenaventura (y del propio modo Enrique de Gent, sea dicho de paso), pero con más energía aún Duns Escoto, afirma, siguiendo a Avicebrón, que también las formas espirituales tienen su propia materia, y el último enseña que el "alma" no se individualiza ni se torna sustancia (con arreglo a Tomás) por su relación con un cuerpo determinado, sino en sí misma. El escotismo presenta, en este sentido, un dilema que no queda resuelto aún en el espíritu de su autor, como puede verse claramente. Por una parte, acentúa en extremo la realidad del **universale**, en tanto mantiene la unidad de la materia (**materia primo-prima**) por entero en sentido arábigo, y enseña, por otra, que lo general sólo es real en tanto se realiza, al fin de cuentas, gracias a la forma particular concreta (**haecceitas** de la escuela), a través de la serie de las formas descendentes de lo general a lo particular. La forma singular vale, en Duns Escoto, como un hecho originario por cuyo fundamento no es posible ya preguntar. Designa la individualidad (tanto en el sentido de la sustancia particular, como en el del acontecer concreto), cual lo contingente (**contingens**), esto es, como aquello que no puede ser derivado de un principio general, sino sólo susceptible de comprobar de hecho. Para él, no tiene sentido, por tanto, como era el caso ya para su predecesor Rogerio Bacon, la pregunta en torno del principio de la individuación: el individuo es la "última" forma de toda realidad, gracias a la cual sólo existe la materia general, y se pregunta inversamente más bien, cómo dentro de esta única realidad del ser concreto individual puede hablarse de una realidad de las "naturalezas" generales. Esta manera, peculiar a Duns Escoto, de resolver el problema de los universales, suele ser designado como formalismo.

Por esta notable limitación de la doctrina escotiana se explica que, mientras algunos de sus continuadores, como Francisco de Mayron, partiendo de ella, desemboquen en el realismo extremo, en Occam, se transforme en la renovación de la tesis nominalista, que sólo en el ser individual ve lo real, e interpreta lo general como un producto de la aptitud del pensamiento para comparar.

4. El desarrollo victorioso que ha encontrado el nominalismo en la segunda época de la filosofía medieval, reposa en una combinación altamente singular de una rica variedad de motivos intelectuales. En el fondo bulle el momento sentimental agustiniano que quiere asegurar a la personalidad individual, su dignidad metafísica; en la principal corriente filosófica se hace valer la tendencia antiplatónica de la teoría aristotélica del conocimiento, que empezaba ya a difundirse, y que tan sólo adscribe el rango de "sustancia primera" a la esencia empírica particular; y en la superficie se reflejaba un esquematismo lógico-gramatical que provenía del primer gran influjo de la tradición bizantina de la antigüedad.[6] Todas estas influencias se concentran en la impresionante y apasionada personalidad de Guillermo de Occam.[7]

Los manuales de la lógica "moderna", de los cuales el de Pedro Hispano puede valer como prototipo, daban, en una forma que en la semiótica de la Antigüedad posterior se encuentra ya preformada (comp. parágrafo 17, 4), su mayor peso a la teoría de la suposición, según la cual puede introducirse lingüística y, como se creía, también lógicamente, un concepto genérico (**terminus**) para sustituir la suma de sus especies, un concepto específico, para la de todos sus ejemplares (**homo-omnes homines**), de tal modo que en las operaciones del pensamiento se aplique como signo de aquello que connota. En las formas de este terminismo[8] construye Occam el nominalismo (comp. parágrafo 25, 6). Las cosas singulares, a las que, en armonía con Duns Escoto, atribuye la realidad de formas originarias, son representadas por nosotros intuitivamente (sin mediación de **species intelligibiles**): pero estas representaciones son tan sólo los signos "naturales" de aquellas cosas y tienen con ellas solamente una relación necesaria; en cambio, se asemejan tan poco a tales cosas, como le es preciso a un signo respecto del objeto que designa. Pareja relación es la de la "primera intención". Pero así como las representaciones individuales pueden "suponer" las cosas concretas, del propio modo también, en el pensamiento, el lenguaje y la escritura, pueden hacerlo las "indeterminadas" representaciones generales del conocimiento abstractivo —las palabras escritas o habladas que expresan en su caso— respecto de las representaciones individuales. Esta "segunda intención", por medio de la cual la representación general, con ayuda de la palabra, ya no se refiere directamente a la cosa, sino desde luego a la representación de ella, ya no es natural, sino discrecional (**ad placitum**

[6] De hecho, debe verse en el influjo del manual de Michael Psellos el punto de partida de aquel advenimiento de la antigua materia de enseñanza que afectó al Oriente (Bizancio) y que más tarde —en el Renacimiento— acompaña a las otras dos tradiciones, definitivamente, en Roma —York y Bagdad—, Córdoba. Sobre la tradición bizantina de la literatura antigua, hay que comparar K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur* (Historia de la literatura bizantina), 2ª ed., Munich, 1879.

[7] Compárese H. Siebeck, *La teoría del conocimiento de Occam en su situación histórica* (Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 317 ss.).

[8] Comp. K. Prantl, en las *Sitz. Ber. der Muench. Akad.*, 1864, II, a, 58.

instituta).[9] Sobre este distingo funda Occam la diferencia que media también entre ciencia real y ciencia racional: la primera se refiere de modo inmediato (intuitivamente) a las cosas, la otra, abstractivamente, a las relaciones inmanentes de las representaciones entre sí.

Según esto, es claro que la ciencia racional implica asimismo la "real" y que está ligada al material de la representación suministrado por ésta; mas también es claro que incluso el saber "real" capta un mundo interno de representaciones, que ciertamente valen como "signos" de las cosas, pero que son diversas de las cosas mismas. El espíritu, así había dicho ocasionalmente Alberto y Nicolás de Cusa lo puso en práctica más tarde, sólo conoce lo que tiene en su seno: su conocimiento del mundo, añade ahora el nominalismo terminista, está referido a los estados íntimos en que la situación vital lo pone con lo real. Frente a la verdadera esencia de las cosas, enseña Nicolás de Cusa, que hace profesión de fe de este nominalismo idealista, el pensamiento humano sólo posee conjeturas, esto es, cierto tipo de representaciones originadas de su esencia, y el conocimiento de tal relatividad de todas las predicaciones positivas, el saber del no saber, cual primer peldaño de la **docta ignorantia**, es el único camino para arribar, superando la propia ciencia racional, al Ser impredicable, indesignable, a la inmediata comunidad de conocimiento con el verdadero ser, a la Divinidad.

5. A pesar de esta significativa restricción epistemológica, la fuerza vital del nominalismo ha promovido el desarrollo de la ciencia real, y si sus resultados, durante los siglos XIV y XV, fueron muy limitados, tal estado de cosas tenía su raíz en que el método escolástico, que había alcanzado ya su pleno desarrollo, dominaba omnipotentemente, con su discusión eruditolibresca de las autoridades, la actividad científica, tanto ahora como antes, y que las nuevas ideas presionadas de tal suerte, no pudieran desarrollarse con libertad —un hecho, por otra parte, que aún impera hasta muy entrada la filosofía del Renacimiento. Sin embargo, Duns Escoto y Occam han dado el impulso decisivo para restituir, poco a poco, al lado de la metafísica orientada principalmente a la religión, una ciencia mundana de lo real-facticio, y para llevar ésta al campo del empirismo, con conciencia cada vez más pronunciada. Si Duns Escoto consideraba como lo contingente la forma individual originaria, con ello se ponía de manifiesto que no había que conocer tal forma mediante deducción lógica, sino por medio de comprobación positiva, y si Occam consideraba la esencia individual como lo único verdaderamente real, con ello veía el camino de la "ciencia real" en la intuición inmediata de lo facticio. Pero ambos franciscanos están, de esta suerte, bajo el influjo de Rogerio Bacon, quien, con toda energía, había pedido a la ciencia de su época, ir de las autoridades a las cosas, de los pareceres a las fuentes, de la dialéctica a la experiencia, de los libros a la naturaleza: Hace, con independencia de puntos de vista metafísicos, de la experiencia interna y de la experiencia externa las dos fuentes del conocimiento y fomenta así la psicología. Junto a él toma partido Alberto, quien representa la misma dirección entre los dominicanos: sabe ponderar el valor de la observación autóptica y del experimento, y testimonia de manera brillante, en sus estudios

[9] Las reminiscencias de la oposición de *thésis* y *physis*, que se habían hecho valer en la vieja filosofía del lenguaje (Platón, Cratilo), están a la orden del día.

botánicos, la independencia de su afán inquisitivo. Pero aún no había madurado el tiempo para la ciencia natural, por mucho que Rogerio Bacon haya hecho hincapié en las determinaciones cuantitativas de la observación y la formación matemática, según el modelo arábigo.[10]

En esta época, sólo en la esfera de la psicología se desarrolla el empirismo, fructíferamente. Bajo el influjo de los árabes[11] adquieren las investigaciones acerca de la vida anímica,[12] particularmente también en Alberto, una tendencia más pronunciada a fijar y ordenar los hechos, y ya en Alfredo el inglés[13] encontramos una psicología fisiológica con todas sus radicales consecuencias. Los estímulos de un empirismo psicológico, empero, hubiesen sido ahogados por la psicología metafísica del tomismo, si no hubieran encontrado apoyo en la corriente agustiniana, que elevaba a supremo principio la autoexperiencia de la personalidad. En este sentido se opone al tomismo ante todo Enrique de Gante, quien formula de manera penetrante el punto de vista de la experiencia interna y lo introduce definitivamente en la investigación de los estados emotivos.

De esta suerte se llegó a un resultado notable: la ciencia teorética se desarrollaba contra el tomismo intelectualista, de la mano de la doctrina agustiniana de la autocerteza de la conciencia. Este autoconocimiento valía[14] como la suprema certeza de la "ciencia real". Por tanto, al finalizar el Medievo, se ha aplicado esta última ciencia más a la agitada vida del hombre que a la naturaleza, y los orígenes de una ciencia laica de las conexiones de la sociedad humana no sólo se encuentran en las teorías de Occam y Marsilio de Padua (comp. parágr. 25, 8), no sólo en el impulso que experimentaba una historia escrita con intimidad y rebosante de vida, sino también en la observación empírica de las relaciones sociales, como la inició un Nicolás D'Oresme (muerto en 1382).[15]

6. La dividida opinión en que se encuentra el fin de la Edad Media entre los iniciales supuestos de su pensamiento y estos orígenes de un nuevo, experimental estilo de investigar, no aparece en ninguna parte de modo más enérgico como en la significativa filosofía de Nicolás de Cusa, quien, sobrecogido en todas sus fibras por el fresco ambiente de la época, no podía renunciar, empero, a coordinar los nuevos pensamientos con el repertorio de ideas de la antigua concepción del mundo.

Este ensayo adquiere gran interés por las formas conceptuales en que se emprende. He aquí su Leitmotiv: mostrar que el individuo, in-

[10] Ensayos, como aquellos de Alejandro Nekkam (hacia 1200) o, más tarde (hacia 1350), de Nicolás d'Autricuria (comp. J. LAPPE, Muenster, 1908) se extinguen sin ningún influjo.

[11] Especialmente de Avicena y de la óptica fisiológica de Alhacen. Se puede reconocer un clarísimo influjo de estas sugerencias también en la "Perspectiva" de VITELO y en la obra *De intelligentiis:* Comp. sobre el particular CL. BAEUMKER en sus *Beitraege*, III, 2.

[12] Ya en Alejandro de Hales, en su discípulo Juan de Rochelle, en Vicente de Beauvais.

[13] Alfredo de Sareshel, en la primera mitad del siglo XII. Comp. BAEUMKER, *Des A. von S. Schrift "De motu cordis"*, 1923.

[14] Como también aparece en los místicos nominalistas, por ejemplo, en Pedro d'Ailly.

[15] Comp. sobre él, W. ROSCHER, *Zeitschr. fuer Staatswissenschaft*, 1863, 305 y siguientes.

cluso en su peculiaridad metafísica, es idéntico con la generalísima, divinal Esencia. Para este objeto, manipula Nicolás, por vez primera con eficacia sistemática, el par de conceptos de lo infinito y de lo finito. Para toda la Antigüedad (comp. más arriba, parágrafo 20, 2), había valido lo perfecto como lo en sí determinado, y como infinito sólo la posibilidad indeterminada. En la filosofía alejandrina, en cambio, se desposeyó a la más alta Esencia de toda suerte de determinaciones finitas; asimismo, en el pensamiento cristiano llegó a pensarse la potencia al par que la voluntad y sabiduría de Dios, más y más, como algo ilimitado. Aquí se añade ante todo la idea de que la voluntad ya en el individuo es sentida como un afán incesante nunca en reposo, y que esta infinitud de la experiencia interna debe elevarse a principio metafísico. De esta guisa da al método de la teología negativa una expresión positiva conceptual: ve en la infinitud la nota esencial de la Divinidad, en oposición al mundo. La identidad de Dios y Mundo, que había buscado tanto la concepción mítica del mundo como la concepción naturalista, se formula ahora del modo siguiente: en Dios está contenido de modo infinito el mismo absoluto ser, que, en el Mundo, se manifiesta en estructura finita.

Con ello se daba la ulterior antítesis de la unidad y la diversidad. Lo infinito —así pensaba ya Nicolás poder esclarecer con ejemplos matemáticos— es la unidad vital y eterna de aquello que aparece en lo finito como diversidad difusa. Pero tal diversidad es —y en ello particularmente hace hincapié el Cusano— asimismo, la de los opuestos. Lo que en lo finito aparece dividido y disperso, debe conciliarse en la infinitud de la esencia divina. Dios es la unidad de todas las oposiciones, la **coincidentia oppositorum.**[16] Es, por tanto, la absoluta realidad, en la que **eo ipso** todas las posibilidades se realizan (**possest**) como tales, al paso que los seres finitos son sólo posibles y se realizan gracias a El.[17]

Entre los opuestos, que en Dios se unifican, aparecen como más importantes los que median entre El mismo y el Mundo, esto es, los de lo infinito y lo finito, de la unidad y de la diversidad. Según eso, lo infinito es, al propio tiempo finito; en cada una de sus manifestaciones, es el **deus implicitus** unitario, simultáneamente, el **deus explicitus** disperso en la pluralidad (comp. parágrafo 23, 1). Dios es lo máximo y también lo mínimo. Mas, por otra parte, con arreglo a tal pensamiento, lo mínimo y finito ha de participar, según su naturaleza, de lo infinito, y ofrece en sí mismo, como el todo, una unidad armónica de lo múltiple.

Ciertamente no en el sentido como lo es la Divinidad, pero según su naturaleza, el universo es infinito, esto es, indeterminado en espacio y tiempo (**interminatum** o privativamente infinito). Pero del mismo modo corresponde también a cada cosa singular una determinada infinitud, en el

[16] También designa Nicolás a su propia doctrina, que trata de justipreciar todos los motivos de la filosofía precedente, como una **coincidentia oppositorum**; compárese las referencias en Falckenberg, p. 60, entre otras.

[17] Tomás ha expresado el mismo pensamiento: Dios es la única esencia necesaria, esto es, aquella que existe gracias a su propia naturaleza (una idea que hay que ver como un eco de la prueba ontológica de Anselmo; compárese parágr. 23, 2), al paso que en las otras criaturas la esencia (o **Quidditas**-esencialidad) se distingue de la existencia, realmente en que la primera es en sí misma sólo posible, mientras que la segunda (la existencia) aparece en la esencia como realización. Se ve a las claras la relación de esta doctrina con los conceptos aristotélicos básicos de **actus y potentia.**

sentido que, en sus determinaciones esenciales, también alberga las de todos los otros individuos. Todo está en todo: **Omnia ubique.** De esta suerte, cada individuo en sí, contiene al universo, pero en forma limitada, peculiar a él, de modo diverso a los demás individuos. **In omnibus partibus relucet totum.** Cada cosa singular es —así había dicho ya ocasionalmente el filósofo árabe Alkendi—, cuando se la conoce exacta y exhaustivamente, un espejo del universo.

Sobre todo vale esto, naturalmente, del hombre, y en la manera de concebir al mismo como microcosmos recurre con perspicacia Nicolás a la doctrina terminística. El modo peculiar como se encuentran contenidas las otras cosas en el hombre depende de las representaciones que, en él, forman los signos válidos para el mundo externo. El hombre refleja al universo mediante sus "conjeturas", mediante su peculiar manera de forjar sus representaciones (compárese arriba núm. 4).

De tal suerte es dado con y en el infinito también lo finito, con y en lo universal también lo individual. Además, lo infinito en sí es necesario, lo finito, empero (según Duns Escoto) absolutamente contingente, esto es, simple hecho. No existe proporción de ningún género entre lo infinito y lo finito; incluso la serie ilimitada de lo finito es inconmensurable con lo verdaderamente infinito. Derivar el Mundo de Dios es incomprensible, y del conocimiento de lo finito no lleva ningún camino a lo infinito. Lo individual real quiere ser conocido empíricamente, sus relaciones y las oposiciones insertas en él quieren ser concebidas y distinguidas por la razón: pero la intuición de esta unidad infinita, que, más allá de tales oposiciones, encierra a todas en sí, es posible por la excelsa comprensión mística de la **docta ignorantia,** por la superación de todo saber finito. De esta suerte vuelven a separarse los elementos que el Cusano trataba de unificar, precisamente en esta síntesis. El ensayo de abrazar omnilateralmente la filosofía medieval conduce a su interna escisión.

Cuarta Parte

LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO

J. E. ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie* (Ensayo de una exposición científica de la historia de la filosofía moderna), 3 partes en 6 vols. Riga y Leipzig, 1834-1853.

H. ULRICI, *Geschichte und Kritik, der Prinzipien der neueren Philosophie* (Historia y crítica de los principios de la filosofía moderna), 2 vols. Leipzig, 1845.

KUNO FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie* (Historia de la filosofía moderna), 4ª ed. de aniversario, 10 vols. Heidelberg, 1897-1904, parcialmente editada desde entonces con añadidos complementarios.

ED. ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (Historia de la filosofía alemana desde Leibniz), 2ª ed. Berlín, 1875.

W. WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie* (Historia de la filosofía moderna), 2 vols. Leipzig, 2ª ed. Berlín, 1919.

R. FALCKENBERG, *Historia de la filosofía moderna,* 8ª ed. Leipzig, 1927. Hay trad. esp.

H. HOEFFDING, *Historia de la filosofía moderna,* 2 vols. Leipzig, 1895, 2ª ed. 1921. Hay trad. esp.

W. WINDELBAND, *Kultur der Gegenwart* (Cultura del presente), tomo V, pp. 382-543.

R. HOENIGSWALD, *Die Philosophie von der Renaissance bis Kant* (La filosofía desde el Renacimiento hasta Kant), 1923.

E. V. ASTER, *Geschichte der neueren Philosophie* (Historia de la filosofía moderna), 1925.

ERNST CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y ciencia de la Época Moderna,* 3 vols. 2ª ed., 1911 ss. Hay trad. esp.

E. V. ASTER, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)* (Historia de la moderna teoría del conocimiento) (de Descartes a Hegel), 1921.

R. RICHTER, *Der Skeptizismus in der Philosophie* (El escepticismo en la filosofía), 2 vols. Leipzig, 1908.

J. SCHALLER, *Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon* (Historia de la filosofía de la naturaleza, desde Bacon), 2 vols. Leipzig, 1841-44.

J. BAUMANN, *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie* (Las doctrinas del espacio, tiempo y matemática en la filosofía moderna), 2 vols. Berlín, 1868 s.

K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton* (Historia de la atomística de la Edad Media a Newton), 2 vols. Hamburgo, 1889-90.

E. WENTSCHER, *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie* (Historia del problema de la causalidad en la filosofía moderna), 1921.

H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental,* 1922. Hay trad. esp.

F. VORLAENDER, *Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Englaender und Franzosen* (Historia de la doctrina moral, jurídica y política de los ingleses y franceses), Marburgo, 1855.

F. JODL, *Geschichte der Ethik in der neuren Philosophie* (Historia de la ética en la filosofía moderna), I, 3ª ed. II, 2ª ed., 1912.

TH. LITT, *La ética moderna* (Manuales de la Filosofía), III, 1927. Hay trad. esp.

B. PUENJER, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation* (Historia de la filosofía cristiana de la religión desde la época de la Reforma), 2 vols., Brunswick, 1880-3.

W. DILTHEY, *Concepción del mundo y análisis del hombre, desde el Renacimiento y la Reforma* (Obras completas, II). Hay trad. esp.

E. TROELTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (Artículos sobre historia del espíritu y sociología de la religión), Obras completas, IV.

H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France.* Hasta ahora, 6 vols. (París, 1923 ss.).

L. OLSCHKI, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur* (Historia de la literatura científica neológica). Hasta ahora, 3 vols. (1919 ss.).

UEBERWEG, *Historia de la filosofía moderna hasta las postrimerías del siglo* XVII, 12ª ed., al cuidado de M. Frischeisen-Koehler y W. Moog, 1924.

20

Los antagonismos que se acusan en las postrimerías de la filosofía de la Edad Media, poseen una significación más general: exhiben en forma teorética el fortalecimiento autoconsciente de la cultura laica frente a la cultura eclesiástica. La corriente revolucionaria que durante un milenio, apareciendo aquí y allá con poder cada vez mayor, había acompañado al medular movimiento religioso de la vida intelectual en los pueblos occidentales, irrumpe ahora definitivamente, y su victoria, palmo a palmo conquistada, representa, en los siglos de transición, el carácter distintivo de los orígenes de la Epoca Moderna.

En paulatina evolución, en continuo progreso, se ha ido desprendiendo de las concepciones medievales la ciencia nueva; y su devenir, en extremo complejo, va de la mano de los agitadísimos orígenes de toda la vida moderna. Pues ésta se inicia dondequiera como incoercible desarrollo de las individualidades: la unidad lapidaria a que impulsaba la vida medieval se disgrega con el tiempo y una espontánea renovación de existencia rompe el círculo de la común tradición que había tenido la historia alrededor del espíritu de los pueblos. Se anuncia la nueva época con el despertar de nuevas nacionalidades; los tiempos de los imperios mundiales han pasado ya para los espíritus y en lugar de aquella concentración unitaria, en la que había laborado la Edad Media, surge un afán vital de descentralización. Roma y París dejan de ser las capitales rectoras de la cultura occidental, el latín deja de ser la única lengua de los círculos cultivados.

En la esfera de la religión se ponía de manifiesto este hecho en que Roma perdía la hegemonía sobre la vida eclesiástica del cristianismo. Wittenberg, Génova, Londres, entre otras, se convirtieron en nuevos centros de la existencia religiosa. La intimidad de la fe, que ya en la mística se había rebelado contra la secularización de la vida eclesiástica, culmina en victoriosa liberación, para quedar de nuevo y muy pronto a merced de la imprescindible organización en la vida del siglo. Sólo el desmembramiento que trajo consigo avivó todas las profundidades del sentimiento religioso y encendió, para los siglos subsiguientes, la pasión y el fanatismo de los antagonismos confesionales; pero con ello chocó contra la altura de la vida científica el predominio de una convicción religiosa cerrada. Lo que se había iniciado en la Epoca de las Cruzadas por el contacto de las religiones, se termina ahora por la lucha de las confesiones cristianas.

No ha sido fortuito que al lado de París los focos de la vida científica se multiplicaran cada vez más. Si ya antes Oxford había adquirido propia importancia como hogar de la oposición de los franciscanos, ostentan ahora vida independiente desde luego Viena, Heidelberg, Praga, después las incontables academias de Italia, y, al fin, la rica muchedumbre de las universidades de la Alemania protestante. Pero desde luego gana la vida literaria, gracias al descubrimiento de la imprenta, tal extensión y un desarrollo de tal suerte ramificado, que acaba por desprenderse del rígido nexo de escuela, rompe las cadenas de la tradición erudita y se traduce en el surgimiento autónomo de las personalidades. De esta guisa pierde la filosofía, en el Renacimiento, su carácter gremial, y se convierte, en sus mejores creaciones, en libre actividad de los individuos; busca sus fuentes en toda la amplitud de su realidad contemporánea, y se presenta también públicamente, más y más en la vestimenta de las modernas lenguas nacionales.

En circunstancia tal, entra la ciencia en un agudo estado de fermentación. Dos milenios de viejas formas de vida espiritual parecen sobrevividos

y pasados de moda. Un apasionado afán de renovación, aun oscuro, mueve a los espíritus y la excitada fantasía se adueña de este ambiente. Bajo su cetro, se impuso en la filosofía toda suerte de intereses de la vida terrena: el prepotente desarrollo de la vida política, el rico acrecentamiento de la cultura externa, la difusión de la civilización europea en las otras partes del planeta, no menos que la alegría mundana del arte recién aparecido. Y esta viva muchedumbre de nuevos hechos trajo consigo que la filosofía ya no se sometiera preferentemente a ciertos intereses; que más bien acogiera en su seno a todos, y con el tiempo retornara a las libres faenas del conocimiento, al ideal del saber por el saber mismo.[1]

El renacimiento del espíritu puramente teorético es el verdadero sentido del "renacimiento" científico, y en él reside también la congenialidad con el pensar griego, que, para su evolución, ha sido decisivo. La subordinación a objetivos de la vida práctica, ética y religiosa, que había sido el caso en toda la filosofía de la Epoca helenístico-romana y de la Edad Media, decrece más al iniciarse los Tiempos Modernos, y el conocimiento de lo real aparece de nuevo como objeto privativo de la investigación científica. Pero así como en los orígenes del pensamiento griego, proyéctase este impulso teorético, esencialmente, a la ciencia natural. Por mucho que el espíritu moderno, heredero de las adquisiciones de la postrera Antigüedad y de la Edad Media, aparezca frente al hombre antiguo, desde un principio, con más íntima autoconciencia e inserto en las profundidades de su ser, su primera manifestación autónoma intelectual ha sido, sin embargo, el retorno a una concepción de la naturaleza, no influída por intereses de otra índole: hacia allí marcha toda la filosofía del Renacimiento, y en esta ruta ha logrado sus triunfos mejores.

Con el sentimiento de tal afinidad, desde luego echa mano el espíritu moderno, en su apasionada búsqueda de lo nuevo, de lo más antiguo. Ansiosamente acoge lo que se conocía de la antigua filosofía, gracias a la corriente humanística, y en rudo antagonismo con la tradición medieval, fueron renovándose los sistemas del pensamiento griego. Mas este retorno a la Antigüedad se presenta en el curso cabal de la historia sólo a manera de instintiva preparación para la tarea peculiar del espíritu moderno,[2] que acabó por tonificarse con fuerza juvenil en este baño castálico. Familiarizándose con el mundo conceptual griego, adquiere la aptitud para señorear intelectivamente su propia y rica vida externa, y así pertrechado, impulsa a la ciencia, con sobrada energía, del mundo de la intimidad a la investigación de la naturaleza, para abrir en ella nuevas y más dilatadas rutas.

La historia de la filosofía renacentista es, en lo esencial, esta pausada faena de la concepción científico-natural del mundo, partiendo de la renovación humanística de la ciencia griega: se fracciona, por tanto, de acuerdo con ello, en dos períodos: uno humanístico y otro científico-

---

1 Comp. C. Burdach, *Sentido y origen de las palabras "Renacimiento y Reforma"*. (Sitz. Ber. d. Berl. Ak. d. W., 1910, pp. 594 ss.); y *"Reforma", "Renacimiento", "Humanismo"* (1918).

2 En este sentido ha sido paralelo al del arte el desarrollo de la ciencia, en el Renacimiento. También la línea que corre de Giotto a Leonardo, Rafael, Miguel Angel, Tiziano, Durero y Rembrandt, pasa de la revivificación de las formas clásicas, poco a poco, a la concepción inmediata de la naturaleza. Asimismo es Goethe la prueba de que, para nosotros los modernos, el camino hacia la naturaleza se recorre a través de la cultura griega.

natural. Como línea divisoria entre ambos puede verse el año 1600. El primero de ellos abarca la lucha de la tradición de la genuina cultura griega con la tradición medieval; sobresaturados de intereses histórico-culturales y de actividad literaria, exhiben estos dos siglos, desde un punto de vista filosófico, sólo aquel desplazamiento de ideas precedentes por obra del cual se han preparado las nuevas: el segundo período abraza los orígenes ya autónomos de la moderna ciencia natural y, en su séquito, los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII.

Ambas épocas forman un todo en inseparable pertenencia. Pues el motivo que late íntimamente en el movimiento filosófico del humanismo es el mismo impulso de un conocimiento del mundo, radicalmente nuevo, que a la postre, se realiza gracias a la fundamentación y creación teorética de la ciencia natural: pero la manera como esto ocurre y las formas conceptuales en que se lleva a efecto, son tributarias, en lo esencial, de los estímulos que provienen de la recepción de la filosofía griega. La moderna ciencia natural es la hija del humanismo.

Capítulo Primero

EL PERIODO HUMANISTICO

Jac. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia,* 1860. 12ª ed., 1919. Hay trad. esp.

Mor. Carrière, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit* (La concepción filosófica del mundo en la época de la Reforma), 2ª ed., Leipzig, 1887.

A. Stoeckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Historia de la filosofía de la Edad Media), tomo III, Mainz, 1886.

C. Fiorentino, *El risorgimento filosofico nel quattrocento,* Nápoles, 1885.

A. Rieckel, *Die Philosophie der Renaissance* (La filosofía del Renacimiento), Munich, 1925.

W. Dilthey, *Interpretación y análisis del hombre en el siglo* XV *y en el* XVI y *El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo* XVII, en *Obras completas,* tomo II. Hay trad. esp.

La continuidad en el desarrollo espiritual de la humanidad europea no se revela tan diáfanamente en ningún punto, como en el Renacimiento. Tal vez en ninguna época ha sido sentida de modo tan ardiente la necesidad de algo plenamente nuevo, de una reforma íntegra y radical no sólo de la vida teorética, sino también de la sociedad entera; ni ha sido expresada de tan diversa y apasionada manera, como entonces; además, ninguna época ha vivido tantos ensayos de renovación, tan audaces y de altos vuelos como ésta: y, sin embargo, si se observa minuciosamente y no se deja uno engañar por la grotesca autoconciencia, ni por la ingenua jactancia, que están a la orden del día en esta literatura, se advertirá que toda esta multiforme corriente no rebasa los marcos de la tradición antigua y medieval, y que sólo aspira con oscuro ímpetu a un designio más presentido que claramente conceptuado. No es sino hasta el siglo XVII cuando fermentan y clarifican estas masas de pensamientos en mutua pugna.

Pero el esencial fermento de esta corriente era el antagonismo entre la filosofía trasmitida de la Edad Media, ya en disolución, y las obras originales de los pensadores griegos, que llegaban a ser conocidas en el siglo XV. Partiendo de Bizancio, penetra en Florencia y Roma una nueva corriente de cultura, que desvía otra vez el curso del pensamiento occidental. En tal medida aparece el Renacimiento humanístico, el consabido retorno a la Antigüedad clásica, como continuación y perfeccionamiento de aquel extraordinario proceso de adaptación, que representa la Edad Media; y si este proceso tuvo lugar por un movimiento recurrente al del pensar griego, logra ahora su término, al llegar a conocer la antigua literatura griega original, a cuanto aun hoy se limita, en lo esencial, nuestro saber.

El conocimiento de los originales griegos y la difusión de la cultura humanista provocó desde luego en Italia, y más tarde en Alemania, Francia e Inglaterra, un movimiento de oposición a la escolástica. Se dirige, por lo que hace al objeto, contra la falsa interpretación de la metafísica

griega; por lo que atañe al método, contra la deducción por autoridad, que parte de conceptos prefijados; por lo que respecta a la forma, contra la rigidez insípida del latín monacal; y con la rehabilitación, llena de entusiasmo, de las antiguas ideas, con la fresca intuición de una humanidad alegre de vivir, con la finura y gracia de una época artísticamente cultivada, adquiere esta oposición un triunfo vertiginoso.

Pero ésta se hallaba dividida: aquí había platónicos, que en gran parte debieron haber sido llamados neoplatónicos; allá había aristotélicos que, según era el viejo exégeta al que se vinculaban, se fraccionaban en diversos grupos en abierta pugna. También despertaban las más antiguas doctrinas de la cosmología griega: las de los jonios, las de los pitagóricos; allí adquiría nuevo vigor la concepción democrítico-epicúrea de la naturaleza. Acá ganaban nueva vida el escepticismo y el eclectismo filosófico popular.

Y si la corriente humanista era indiferente en materia de religión o estaba en pugna, en abierto "paganismo", con el dogma cristiano, se reflejó en la vida eclesiástica una lucha de las tradiciones tanto más enérgica. La Iglesia católica se parapetó, cada vez más firmemente, contra la embestida de los espíritus, tras el baluarte del tomismo, bajo el comando de los jesuítas. Entre los protestantes, era Agustín el espíritu dirigente —una continuación del antagonismo que exhibe la Edad Media—. Pero en la formulación filosófica del dogma no se apartaron de aquél los reformadores; en la Iglesia luterana son predominantes los nexos con la doctrina auténtica del sistema aristotélico y de la filosofía popular estoica. Pero al lado de ello se reveló, con la necesidad religiosa del pueblo, la mística alemana, en todas sus muy ramificadas tradiciones que ella reunía en sí (comp. parágrafo 26, 5), mucho más vital en influjo histórico para la filosofía del futuro, que la erudición eclesiástica que en vano trató de ahogarla.

Lo nuevo que se preparaba en estas luchas por demás divididas, era el resultado de aquel movimiento que se había iniciado con Duns Escoto en el punto culminante de la filosofía medieval: la escisión entre filosofía y teología. Cuanto más la filosofía se constituyó como ciencia profana independiente frente a la teología, tanto más se vio en el conocimiento de la naturaleza su peculiar tarea. En este camino se encuentran todas las direcciones de la filosofía del Renacimiento. La filosofía debe ser ciencia natural: he ahí el santo y seña de la época.

Sin embargo, la realización de este proyecto hubo de moverse desde luego en el seno de las ideas tradicionales: mas éstas tenían como denominador común el carácter antropocéntrico de la concepción del mundo, que había sido la consecuencia de haber constituído la filosofía como una doctrina y arte de la vida. De ahí que tome la filosofía natural del Renacimiento, como punto de partida de su problemática, el puesto del hombre en el cosmos, y la metamorfosis de las ideas que se lleva a cabo en este aspecto bajo el influjo de las invenciones y descubrimientos así como del cambiante estado cultural por ellas provocado, llegó a ser decisivo para la nueva imagen de la cabal concepción del mundo. En este punto se conmovió en lo más hondo la fantasía metafísica, y de aquí sacó sus típicas poetizaciones cósmicas para el futuro, en las doctrinas del italiano Giordano Bruno y del alemán Jacobo Boehme.

Se ocupan de modo general de la renovación de la filosofía antigua: L. HEEREN, *Geschichte der Studien der klassischen Literatur* (Historia de los estudios de la literatura clásica), Gotinga, 1797-1802; G. VOIGT, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums* (La revivificación de la Antigüedad clásica), 2ª ed., Berlín, 1880 s.

El hogar del platonismo fue la Academia de Florencia, fundada por Cosme de Médicis y conservada en todo esplendor por sus sucesores (comp. A. DELLA TORRE, *Storia dell' academia platonica di Firenze* (Florencia, 1902). Promueve el platonismo Jorge Gemisto Pletón (1355-1450), el autor de numerosos comentarios y compendios, así como de una obra (escrita en griego) acerca de las diferencias entre la doctrina platónica y la aristotélica. Comp. FR. SCHULTZE, *Jorge Gemisto Pletón,* Jena, 1874. Su más influyente discípulo fue Besarión, de Trevisonda (nacido en 1403, muere en 1472, siendo cardenal de la Iglesia Romana, en Ravena). Su obra principal: *Adversus calumniatorem Platonis,* aparece en Roma hacia 1469. Obras completas en la colección de Migne, París, 1866. Las figuras más relevantes del círculo platónico fueron Marsilio Ficino (de Florencia, 1433-1499), el traductor de las obras de Platón y de Plotino y autor de una *Theologia platonica* (Florencia, 1482), y más tarde, Francisco Patrizzi (1519-1587), que presenta en exposición conclusa la filosofía de la naturaleza de esta dirección en su *Nova de Universis philosophia* (Ferrara, 1591).

De parecida manera como en este último, se revela el neoplatonismo mezclado con motivos neopitagóricos y muchos pensamientos modernos, ya en Juan Pico de la Mirándola (1463-1494); sobre él, *vide* A. LEVY (Berlín, 1908).

Fue fomentado en Italia el estudio de Aristóteles, ya sobre las fuentes, por Jorge de Trevisonda (1396-1484; *Comparatio Platonis et Aristotelis,* Venecia, 1523) y Teodoro de Gaza (muerto en 1478); en Holanda y Alemania, por Rodolfo Agricola (1442-1485); en Francia, por Jacques Lefèvre (Faber Stapulensis, 1455-1537).

Los aristotélicos del Renacimiento se dividen (abstracción hecha de la dirección escolástico-eclesiástica) en dos partidos: el de los averroístas y el de los alejandristas. La Universidad de Padua fue el hogar del averroísmo, incluso la sede en que tuvieron efecto las más ardientes discusiones entre ambos.

Como representantes del averroísmo hay que citar a Nicoletto Vernias (muerto en 1499); pero particularmente al boloñés Alejandro Achillini (muerto en 1518; obras, Venecia, 1545); además a Agustín Nifo (1473-1546, obras principales: *De intellectu et daemonibus; Opuscula,* París, 1654) y al napolitano Zimara (muerto en 1532).

A los alejandristas pertenecen Ermolao Barbaro (Veneciano, 1454-1493; *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele,* V, 1547); además el aristotélico más señalado del Renacimiento, Pedro Pomponazzi (nacido en Mantua, 1462; muerto en Bolonia, 1524. Sus más importantes obras son: *De immortalitate animae* con el *Defensorium contra Nifo, De fato libero arbitrio praedestinatione providentia dei libri quinque)* comp. L. FERRI, *La psicología di P. P.* (Roma, 1877); y sus discípulos Gaspar Contarini (muerto en 1542), Simón Porta (muerto en 1555) y Julio César Scaligero (1484-1558).

Parece conciliarse el antagonismo precedente en los aristotélicos posteriores: Jacobo Zabarella (1532-1589), Andreas Caesalpinus (1519-1603), Cesare Cremonini (1552-1613) y otros.

Tocante a las renovaciones de otras filosofías griegas, hay que nombrar especialmente:

Justo Lipsio (1547-1606), *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (Amberes, 1604) y otras obras; y Gaspar Schoppe, *Elementa Stoicae philosophiae moralis* (Mainz, 1606). Además:

Dan. Sennert (1572-1637), *Epitome scientiae naturalis* (Wittenberg, 1618), Sebastián Basso, *Philosophia naturalis adversus Aristotelem* (Génova, 1621) y Juan Magnenus, *Democritus reviviscens* (Pavía, 1646).

Claude de Bérigard como renovador de la filosofía natural de los jonios en sus *Cerculi Pisani,* (Udine, 1643 ss.).

Pedro Gassendi (1592-1655), *De vita moribus et doctrina Epicuri* (Leyden, 1647); *Syntagma philosophiae Epicuri* (Lyon, 1649); comp. también más adelante.

Emanuel Maignanus (1601-1671), cuyo *Cursus philosophicus* (Toulouse, 1652) defiende la doctrina de Empédocles.

En el sentido del antiguo escepticismo escriben: Miguel de Montaigne (1533-1592; *Ensayos*, Burdeos, 1580, nuevas ediciones, París, Burdeos, 1870), comp. E. Hoffmann, *La duda de Montaigne* (en "*Logos*", XIV, 1926), Francisco Sánchez (1562-1632; un portugués que enseñó en Toulouse, autor del *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*, Lyon, 1581); comp. L. Gerkrat, *Francisco Sánchez* (Viena, 1860), Pedro Charron (1541-1603; *De la sagesse*, Burdeos, 1601); más tarde, Francisco de la Motte-le-Vayer (1586-1672, *Cinco diálogos*, Mons., 1673), Samuel Sorbier (1615-1670, traductor de Sexto Empírico) y Simón Foucher (1644-1696, autor de una historia de los escépticos griegos, París, 1690).

La más violenta polémica contra la escolástica proviene de aquellos humanistas que opusieron a ésta, en estilo elegante y ropaje retórico, la filosofía ecléctico-popular romana del sano entendimiento; en lo fundamental, se atienen, por lo que hace a la forma, a Cicerón; respecto del contenido, también a Séneca y a Galeno. Asimismo aquí hay que nombrar a Agrícola, con su obra *De inventione dialectica* (1480); antes de él, Lorenzo Valla (1408-1457; *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*, Venecia, 1499), Luis Vives (nacido en Valencia, 1492; muerto en Brujas, 1546; *Die disciplinis*, Brujas, 1531, *Obras completas*, Basilea, 1555; comp. A. Lange, en la *Encyklopädie der Pädagogik*, de Schmidt, tomo IX), Mario Nizolio (1498-1576; *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, Parma, 1553); en fin, Pedro de la Ramée (Petrus Ramus, 1515-1572, *Institutiones dialecticae*, París, 1543); comp. Ch. Waddington, París, 1849-1855.

La tradición de la escolástica tomista se conserva del modo más firme en las universidades de la península ibérica. Entre sus representantes descuella Francisco Suárez (de Granada, 1548-1617; *Disputationes metaphysicae*, 1695, Obras completas, 26 volúmenes, París, 1856-1866); comp. K. Werner, *Suárez y la escolástica de los últimos siglos*, Ratisbona, 1861 y Mahieu, *Francisco Suárez*, París, 1921; también hay que mencionar la recolección de los jesuítas de Coimbra, el llamado *Collegium Conembricense*.

El protestantismo se halla próximo, desde un principio, a la corriente humanista. Sobre todo en Alemania coinciden ambos movimientos, muchas veces; comp. K. Hagen, *Las relaciones históricas y literarias en la época de la Reforma en Alemania*, 3 vols., Francfort, 1868, E. Troeltsch, *Cristianismo protestante e Iglesia, en los Tiempos Modernos*, ("Kultur der Gegenwart", I, 4, 1906).

Felipe Melanchton introdujo en las universidades alemanas el aristotelismo. En la edición de sus obras de Bretschneider y Bindseil, los tomos XIII y XVI contienen sus trabajos filosóficos, entre ellos principalmente los manuales de *Lógica* (Dialéctica) y *Etica*. Comp. A. Richter, *Los servicios de Melanchton para la enseñanza de la filosofía* (Leipzig, 1870); K. Hartfelder, *Melanchton como preceptor de Alemania* (Berlín, 1889); W. Dilthey, *El sistema natural de las ciencias del espíritu* (comp. la p. 309 de esta obra); H. Maier, *Melanchton como filósofo* (Arch. f. Gesch. d. Philos. X y XI, también en "An der Grenze der Philosophie", Tubinga, 1909) y P. Joachimsen, *Loci communes* (Luthero, Jb. 1926); P. Petersen, *Historia de la filosofía aristotélica en la Alemania protestante* (1921); E. Weber, *La escolástica filosófica del protestantismo alemán* (1907); el mismo, *El influjo de la filosofía protestante escolástica en la dogmática ortodoxa de Lutero*, 1908.

Lutero mismo está muy próximo al agustinismo (comp. Chr. Weisse, *Die Christologie Luthers* (La cristología de Lutero), Leipzig, 1852; aun más fue el caso en Calvino, al paso que Zwinglio simpatizaba más íntimamente con la filosofía de su época, sobre todo con el neoplatonismo italiano. Sin embargo, la importancia científica de los tres reformadores reside tan privativamente en la esfera de teología, que aquí sólo se mencionan por su significación en la vida espiritual del siglo xvi. K. Holl, *Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Historia de la Iglesia), tomo I, *Lutero* (3ª ed. 1923). Comp. también H. Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung* (Lutero a la luz de la nueva investigación), 5ª ed., 1918; y W. Koehler, *Die Geisteswelt U. Zwinglis* (El mundo espiritual de U. Zwinglio), 1920.

El protestantismo aristotélico tiene sus enemigos en Nicolás Taurellus (1547-1606, profesor en Basilea y Altdorf; *Philosophiae triumphus*, Basilea, 1573, *Alpes caesae*, Francfort, 1597; comp. F. X. Schmidt Schwarzenberg, *Nicolas Taurellus, Der erste deutsche Philosoph*, Erlangen, 1864 y la obra ya citada de P. Petersen), además en el socinianismo, que Lelio Socini (1525-1562, de Siena) y su sobrino Fausto (1539-1604) fundaron (comp. A. Fock, *El socinianismo*, Kiel, 1847 y el artículo "Socinianismo", de Herzog, en la *Enciclopedia teológica*, 2ª ed., XIV, pp. 377 ss.), pero particularmente en el movimiento popular de la *mística*, entre cuyos representantes sobresalen: Andreas Osiander (1498-1552); Gaspar Schwenckfeld (1490-1561) Sebastián Franck (1500-1545); *Paradojas*, ed., por Ziegler y Lehmann, Jena, 1909; comp. K. Hagen, III, cap. 5; A. Hegler, *Espíritu y letra en Sebastián Franck*, (1892) y, ante todo, Valentin Weigel (1553-1588; *Libellus de vita beata*, 1606, *Der guldne Griff*, 1613, *Vom Ort der Welt*, 1613, *Dialogus de Christianismo*, 1614, *Gnoothiseauton*, 1615; comp. J. O. Opel, Leipzig, 1864, y A. Israel, 1880).

La tendencia filosófico-naturalista aparece vinculada a Nicolás de Cusa en Charles Bouillé (Bovillus, 1470-1553; *De intellectu, De sensibus, De sapientia*. Comp. J. Dippel, *Ensayo de una exposición sistemática de la filosofía de Charles Bouillé*, Wurzburgo, 1862) y Jerónimo Cardano (1501-1576; de *Vita propria, De varietate rerum, De subtilitate; Obras completas*, Lyon, 1663). Comp. para esto y lo que sigue, Rixner y Siber, *Vida y opiniones doctrinales de físicos célebres en el siglo* xvi *y* xvii, 7 cuadernos, Sulzbach, 1819 ss.

La más brillante figura entre los filósofos de la naturaleza italianos, es Giordano Bruno, de Nola (Campania). Nació en 1548; estudió en Nápoles; se hizo sospechoso a los superiores de la Orden de los Dominicanos, a la que había ingresado, a tal extremo, que hubo de huir de ella. Desde entonces llevó una vida errante. Pasando por Roma e Italia septentrional, fue a Ginebra, Lyon, Toulouse; dio conferencias en París y Oxford, después en Marburgo, Witenberg y Helmstaedt; tocó también Praga, Francfort y Zurich, y sucumbió al fin, en Venecia, a su destino: traicionado, cae en las manos de la Inquisición; es enviado a Roma y allí mismo entregado a las llamas en 1600, después de una prisión de años, a causa de haberse negado insistentemente a retractar sus convicciones. La inconstancia de su vida proviene en parte de su carácter, que con fervorosa entrega a la nueva verdad, por la que hubo de sufrir, sobre todo el sistema copernicano, y con el orgulloso ímpetu de un pensamiento pletórico de fantasía, aunaba una irrefrenable pasión, una incontenible arrogancia de gloria y un pertinaz placer de agitación. Sus obras latinas (3 vols., Nápoles, 1880-1891) se refieren en parte al arte lulliano (sobre todo *De imaginum et idearum compositione*), en parte son poemas didácticos de escritos metafísicos (*De monade numero et figura; De triplici minimo*); las obras italianas (ed. por A. Wagner, Leipzig, 1829; nueva edición al cuidado de P. de Lagarde, 2 vols., Gotinga, 1888-90), son, por una parte, poemas satíricos (*Il candelajo, La cena delle cineri, Spaccio della bestia trionfante*, versión alemana de Kuhlenbeck, Leipzig, 1890, *Cabala del cavallo Pegaseo*); por la otra, las exposiciones más completas de su doctrina: *Dialoghi della causa principio ed uno*, versión alemana de Lasson, Berlín, 1872; *Degli eroici furori; Dell'infinito universo e dei mondi. (Dialoghi metafisici*, ed. de Gentile, Bari, 1907, *De morali*, 1910). Comp. Bartholmess, *Giordano Bruno*, París, 1846 s.; Dom. Berti, *Giordano Bruno, su vida y su doctrina* (Roma, 1889); Chr. Sigwart, en *Pequeños escritos*, I, Friburgo, 1889; H. Brunnhofer, *La concepción del mundo y condenación de Giordano Bruno*, Leipzig, 1882. Sobre sus obras latinas e italianas, comp:. Fel. Tocco (Florencia, 1889, y Nápoles, 1891). W. Dilthey, *La historia del panteísmo según su nexo histórico con los más antiguos sistemas panteístas* (Archiv, XIII, y *Obras completas*, II). V. Spampanato, *Vida de G. B.* (Messina, 1921) y L. Olschki (Deutsche Vierteljahrsschrift, II, 1924).

Otra dirección representan Bernardino Telesio (1508-1588); *De rerum natura iuxta propia principia*, Roma, 1565, y Nápoles, 1586; acerca de él, F. Fiorentino, Florencia, 1872 y 1874; L. Ferri, Turín, 1873; G. Gentile, (Bari, 1911) y su más notorio continuador Tomás Campanella. Nació en Calabria (1568); muy pronto entró a la Orden de los Dominicos; después de muchas persecuciones y de años de encarcelamiento, pasó a Francia, donde frecuentó los círculos cartesianos. Murió en París (1639) antes de que pudiera terminar la edición completa de sus obras que llevaría el nombre de *Instauratio scientiarum*. También en él se mezclan osadía de pensamiento, erudición, afán de modernidad y entusiasmo, con pedantería, visión fantasmagórica, superstición y estrechez de miras. En Turín ha aparecido una nueva edición de sus obras con introducción biográfica, de D'Ancona (1854). De sus numerosos trabajos hay que citar: *Prodromus philosophiae instaurandae*, 1671; *Realis philosophiae partes quatuor* (con el apéndice *Civitas Solis*, 1623; *De monarchia hispanica*, 1625; *Philosophiae rationalis partes quinque*, 1638; *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria principia partes tres*, 1638. Comp. Baldachini, *Vida y filosofía de Tomás Campanella*, Nápoles, 1840 y 1843; Dom. Berti,

Nuevos documentos de Tomás Campanella, Roma, 1881; CHR. SIGWART, *Pequeños Escritos*, I, Friburgo, 1889; L. BLANCHET, *Campanella* (París, 1920).

Doctrinas teosófico-mágicas se encuentran en Juan Reuchlin (1455-1522; *De verbo mirifico, De arte cabalistica*), Agrippa von Nettesheim (1487-1535; *De occulta philosophia; De incertitudine et vanitate scientiarum*) y Francisco Zorzi (1460-1540; *De harmonia mundi*, París, 1549).

Más significado e independiente es Teofrasto Bombasto Paracelso de Hohenheim. Nació en Einsiedeln (1493), llevó una vida de aventuras, fue profesor de química en Basilea y murió en Salzburgo (1541). Entre sus obras (ed. de Huser, Estrasburgo, 1616-1618, traducidas al alemán por B. ASCHNER, Jena, 1926 ss.) hay que subrayar: el *Opus paramirum, La cura de heridas* y *De natura rerum.* Desde 1922 ha comenzado a aparecer una edición crítica de sus obras completas, al cuidado de SUDHOFF y MATTHIESSEN. Comp. R. EUCKEN, *Contribuciones a la historia de la filosofía moderna*, Heidelberg, 1886, 2ª ed., 1905, pp. 22 y 55; V. W. MATTHIESSEN, *La filosofía de la religión de Th. v. H.* (Bonn, 1917). Acerca de la literatura más reciente, compárese el apéndice de H. KAYSER, en su selección (*Der Dom*, Leipzig, 1921, con instructivo índice). De sus numerosos discípulos sobresalen: Juan Bautista van Helmont (1577-1644; *Ortus medicinae;* ed. alemana de su obra, 1684; comp. de él FR. STRUNZ, 1907), y su hijo Francisco Mercurio, además Roberto Fludd (1547-1637) *Philosophia Mosaica*, Guda, 1638).

La doctrina de Jacobo Boehme constituye la expresión más característica de estos movimientos. Nació el año 1575 en las cercanías de Goerlitz; se nutre de toda suerte de ideas, en sus años de viaje, y las va repensando en silencio. Establecido en Goerlitz como maestro zapatero, hace su aparición en 1610 con su obra capital, *Aurora*, a la que siguieron otras muchas (después de que temporalmente fue obligado a guardar silencio), entre las cuales es pertinente mencionar ante todo *Cuarenta temas acerca del alma* (1620), *Mysterium magnum* (1623), *De la elección de la Gracia* (1623). Murió en 1624. Obras completas editadas por SCHIEBLER. Leipzig, 1862. Reimpresión, 1922. Comp. J. A. FECHNER, *J. B., sein Leben und seine Schriften* (Jacobo Boehme, su vida y sus escritos), Goerlitz, 1853; A. PEIP, *Jacobo Boehme, el filósofo alemán*, Leipzig, 1860, MOR. CARRIÉRE, *Die philos. Weltansch. d. Reform* (Las concepciones filosóficas del mundo en la época de la Reforma), I, 310-419; P. DEUSSEN, *Jacobo Boehme*, Discurso (Kiel, 1897); P. HANKAMER, *Jacobo Boehme*, 1924; H. BORNKAMM, *Luther und Boehme* (1925).

28. La lucha de las tradiciones

El contacto inmediato con la filosofía griega, que llegó a ser el hecho dominante en el Renacimiento, no carece de precedentes en el Medievo; incluso el interés cada vez mayor que pone el humanismo en el conocimiento de la naturaleza, tiene sus típicos modelos en pensadores como los de la Escuela de Chartres y sus adeptos como Guillermo de Conches (comp. parágrafo 24). Digno de notarse, y, para el desarrollo de las tradiciones, característico, es que ahora, como entonces, el nexo entre humanismo y filosofía de la naturaleza se apoya en Platón y lucha contra Aristóteles.

1. De hecho se revela la renovación de la antigua literatura como un fortalecimiento del platonismo. La corriente humanista progresaba desde los días de Dante, Petrarca y Boccaccio y proviene del interés por la literatura profana latina que vino a coincidir con el despertar de la conciencia nacional en Italia: pero para su victorioso despliegue contribuyó a esta corriente desde luego el choque externo que provocó el traslado de los sabios bizantinos a Italia. Entre éstos, eran los aristotélicos de igual significación y número que los platónicos, pero los últimos aportaban más cosas desconocidas y, por tanto, despertaron más honda impresión. A eso hay que añadir que, en Occidente, Aristóteles era considerado como el filósofo unánime de la doctrina cristiana, y que, con ella, la oposición, anhelante de modernidad, pensara abrir su cuenta, de preferencia, en Platón. Asimismo hay que recor-

dar el encanto estético que fluye de las obras del gran Ateniense y que en ninguna época como en ésta se ha sabido paladear con más gusto. Así, desde luego Italia se entusiasma por Platón a tal extremo como ocurrió en las postrimerías de la Antigüedad. Vinculada directamente a él, se revive en Florencia la Academia, y bajo la protección de los Médicis se desarrolla aquí un rico movimiento intelectual en el que se tributaba no menos homenaje a los dirigentes, como Gemisto Pletón y Besarión, que, como alguna vez, a los escolarcas del neoplatonismo.

Pero la afinidad con éste es más honda: la tradición bizantina, en cuya forma se acoge ahora la doctrina platónica, era la neoplatónica. Lo que entonces se enseñaba en Florencia como platonismo era en verdad neoplatonismo. Marsilio Ficino tradujo a Plotino tanto como a Platón, y su *Teología platónica* no difiere mucho de la de Proclo. De parecida manera, la fantástica filosofía de la naturaleza de Patrizzi no es otra cosa, según sus supuestos conceptuales, que el sistema neoplatónico de la emanación: pero es notorio que aparecen oprimidos los aspectos dualistas del neoplatonismo y en su lugar se destaca más pura y cabalmente la tendencia monista. Por ello pone el neoplatónico del Renacimiento en primer plano la belleza del universo; por ello es para él la Divinidad, el **Unomnia,** una excelsa unidad cósmica, que encierra en sí armónicamente la diversidad; por ello enaltece la infinitud del universo en forma seductora y se entrega a la metafísica de la luz, que celebra a la Divinidad cual **"Omnilucentia".**

2. El rasgo panteísta que inequívocamente yace aquí, bastó para hacerse eclesiásticamente sospechoso este platonismo y para dar a los peripatéticos la mejor arma para refutarlo, y, a decir verdad, no sólo utilizan esto los aristotélicos escolásticos, sino también los otros. A la inversa, los platónicos reprochaban puntualmente al nuevo aristotelismo humanista sus tendencias naturalistas y ponderaban el sentido suprasensible de su doctrina, como afín al cristianismo. De esta suerte luchaban una vez más las dos grandes tradiciones de la filosofía griega, echándose en cara una a otra su anticristiandad.[1] En este sentido había polemizado Pletón con los aristotélicos, apoyándose en la *nómoon syngraphée,* y por ello fue sancionado con la excomunión, por el patriarca Genadio de Constantinopla; de parecida manera acomete a la Academia Jorge de Trevisonda, y en aquel sentido replícale Besarión, bien que en tono más moderado. De tal suerte se repite en el Renacimiento, entre ambas escuelas, la animosidad y la barahunda literaria que se había provocado en la Antigüedad, y en vano varones como Leonico Tomeo (muerto en 1533) exhortaron a la comprensión de la honda unidad que existe entre ambos héroes de la filosofía.

3. Incluso entre los aristotélicos no había unidad de criterio. Los exégetas griegos del Estagirita y sus prosélitos despreciaban a los averroístas tanto como a los tomistas. Bárbaros en igual medida parecíanles unos y otros; pero ellos mismos habían caído en una interpretación del maestro, próxima al estratonismo, que, entre los comentadores, aparecía representada del mejor modo por Alejandro de Afrodisias. También aquí

[1] Exactamente el mismo hecho se repite en los diversos grupos de los aristotélicos, de los cuales cada cual tiene la pretensión de ser el ortodoxo, aún al precio de la "doble verdad". A esto se inclinaban particularmente los averroístas, y así pudo ocurrir que el Papa confiara a uno de ellos, Nifo, la refutación de la doctrina de la inmortalidad de Pomponazzi. Claro que éste se defendió con la misma coraza.

luchaba una tradición contra la otra. Particularmente con rudeza chocan entre sí, en Padua, donde los averroístas veían amenazada su fortaleza por la brillante actividad pedagógica del Pomponatius. El punto más importante de la controversia era el problema de la inmortalidad. Ciertamente, ninguno de los dos partidos admitía la completa inmortalidad individual. Pero al menos el averroísmo creía hallar en la unidad del intelecto un sucedáneo de ella, al paso que los alejandristas referían incluso la parte racional del alma a la naturaleza orgánica y la consideraban igualmente perecedera. En relación con tales ideas, movíanse las discusiones en torno a la teodicea, la providencia, el destino y el libre arbitrio, el milagro y la revelación, en las cuales se inclinaba Pomponazzi, fuertemente, a la doctrina estoica.

Al correr de los años, fue reduciéndose esta dependencia de los comentadores, borrándose sus antagonismos y abriéndose paso una limpia y directa interpretación de Aristóteles. Del mejor modo se lleva a cabo esto por Julio César Escalígero y Caesalpinus, que hicieron profesión de fe aristotélica. También los humanistas alemanes tuvieron una comprensión igualmente pulcra del sistema peripatético, desde puntos de vista filológicos, pero en su propia doctrina, según el modelo de Melanchton, han ido tan lejos que acabaron por ponerla en armonía con la dogmática protestante.

4. En todos estos casos condujo la recepción de la filosofía griega a un antagonismo material con la escolástica: otra dirección de la corriente humanista, próxima a la literatura romana, propendía a una oposición preferentemente formal, y para la cual ha de ser visto Juan de Salisbury como su precursor en la Edad Media. El gusto de los humanistas se sublevó contra la superficialidad bárbara de la literatura medieval: habituados a la tersa finura y a la perspicaz comprensión de los autores clásicos, no podían admirar lo que se ocultaba tras la ruda vestimenta de la terminología escolástica: los espíritus del Renacimiento, en lo esencial estéticamente afinados, ya no poseían sentido alguno para la intelección abstracta de aquella ciencia de conceptos. Así se explica que dondequiera hayan tomado la iniciativa en esta lucha, ora con armas de severidad, ora de burla; en vez de conceptos, pedían cosas; en vez de etimologías artificiales, la lengua de los círculos cultivados; en vez de sutiles pruebas y distinciones, una exposición de buen gusto que correspondiera a la fantasía y sentimiento del hombre viviente.

Lorenzo Valla el primero hace esta admonición; Agrícola la repite en ardiente pugna, e incluso Erasmo coincide con ella. Los modelos de tales humanistas eran Cicerón y Quintiliano, además Séneca y Galeno, y cuando intentan, de la mano de éstos, cambiar el método de la filosofía, oprimen la dialéctica escolástica, sobre todo bajo el influjo de Cicerón, y en su sitio colocan los principios de la retórica y de la gramática. La verdadera dialéctica es la ciencia del discurso.[2] La lógica "aristotélica" constituye motivo de violenta polémica: hay que simplificar la silogística y desposeerla de su cetro. El silogismo es incapaz de suministrar algo nuevo, es una forma de pensamiento infructífera: más tarde, Bruno, Bacon y Descartes lo han subrayado, como estos humanistas.

Pero cuanto más coincide el predominio del silogismo con el "realismo" dialéctico, tanto más se adhieren a la oposición humanista, motivos nominalistas y terministas. Esto se pone al descubierto en Vives y Nizolio. Levantan la voz contra la hegemonía de los conceptos generales; para Vives, en ellos reside el verdadero origen de la corrupción medieval de las ciencias. Los universales, enseña Nizolio,[3] son nombres colectivos que se generan por "comprensión", no por abstracción; no hay más realidad que las cosas singulares con sus cualidades. Lo importante es concebir éstas, y hay que servirse de la actividad secundaria del entendimiento en cuanto compara de manera tan simple y poco artificial como sea posible. Hay que desterrar de la lógica, por tanto, todas las hipótesis metafísicas que, hasta ahora, han provocado en la dialéctica tan serias dificultades. El empirismo sólo puede hacer uso de una lógica puramente formal.

2 Petr. Ramus, *Dialect. Instit.* Al principio.

Pero se busca la dialéctica "natural" en la retórica y en la gramática. Pues debe enseñarnos, opina Ramus, a perseguir en nuestro pensamiento intencionado aquellas leyes que rigen nuestro pensar involuntario, según la naturaleza de la razón, y que se presentan por sí mismas en su recta expresión. En toda reflexión se trata de fijar el punto de vista desde el cual ha de contestarse una pregunta, a fin de aplicarlo después al objeto. Según eso, fracciona Ramus su nueva dialéctica, siguiendo una indicación de Vives,[4] en doctrina de la **inventio** y del **judicium**. La primera parte es una especie de lógica general, que no pasa por alto, en la forma de "lugares",[5] las categorías como casualidad, inherencia, género, etc.; con su enumeración asistemática sucumbe esta "novísima Lógica" a la metafísica ingenua de la representación habitual del mundo. Ramus desenvuelve la doctrina de la capacidad de juzgar en tres etapas: la primera decide simplemente la pregunta mediante la subsunción del objeto bajo el punto de vista ya determinado; aquí tiene su lugar la silogística que, por otra parte, debe simplificarse mucho. En segundo término debe la capacidad de juzgar reunir, mediante definiciones y divisiones, en un todo sistemático, conocimientos que se implican: su más elevada tarea, empero, se cumple, cuando todo saber converge y se funda en Dios. Así culmina esta dialéctica natural en teosofía.[6]

Aunque tal retoricismo era propiamente poco profundo y original, despertó gran sensación en aquel tiempo, sediento de modernidad. Particularmente se produjo en Alemania una ardiente controversia entre Ramistas y anti-ramistas; entre los adictos a la doctrina hay que mencionar ante todo a Juan Sturm,[7] el típico pedagogo del humanismo, quien proponía a la educación la tarea de que los educandos conocieran las cosas y las juzgaran, según rectos puntos de vista, y supieran expresarse en forma elegante.

5. Característico de esta corriente es su fría relación con la metafísica: con ello prueba su descendencia de la filosofía popular romana. Cicerón, a quien se vincula, influye particularmente por su escepticismo académico o probabilismo. El hastío por las disertaciones conceptuales alejó a una parte

3 Mar. Nizolius, *De ver, princ.*, I, 4-7; III, 7.

4 Luis Vives, "De causis corr. art." (primer captíulo de *De disciplinis)* III, 5.

5 La *Tópica*, la doctrina de los "lugares", tiene el designio en Aristóteles de encontrar puntos de vista superiores para resolver aparentes contradicciones. (Nota del traductor).

6 Compárese P. Lobstein, *P. R. als Theologe* (Pedro Ramus como teólogo), Estrasburgo, 1878.

7 Compárese E. Laas, *Die Pädagogik des J. St. kritisch und historisch beleuchtet* (La pedagogía de Juan Sturm desde un punto de vista crítico e histórico), Berlín, 1872.

considerable de los humanistas de los grandes sistemas de la Antigüedad; una gran parte de los escritores del Renacimiento abrazaron sólo el estoicismo popular, a causa de que sus doctrinas morales y religiosas eran independientes de la religión positiva. En otros círculos se difundía la incredulidad religiosa o indiferentismo, para dejar aparecer el escepticismo como el recto estado de ánimo del hombre cultivado. La seducción de la vida externa, el brillo de la refinada cultura hicieron lo demás para fomentar la indiferencia hacia las sutilezas metafísicas.

Montaigne encuentra la perfecta expresión para este escepticismo mundano. Con la natural finura de un gran escritor, expresa toda la movilidad de la vida espiritual de su tiempo, en libre perspectiva, y da simultáneamente a la literatura francesa un tono característico que todavía conserva. Pero incluso este movimiento corre en carriles antiguos. Lo que de ideas filosóficas flota en los *Essais*, proviene de pirronismo. Con ello se viene a atar un hilo de la tradición, hacía mucho tiempo roto. La relatividad de los pareceres teoréticos y de las convicciones morales, los engaños de los sentidos, el abismo entre sujeto y objeto, la permanente mudanza en que ambos se encuentran, la dependencia de toda faena intelectual de datos tan inciertos: con todos estos argumentos de la antigua Skepsis nos tropezamos aquí; pero no en disposición sistemática, sino de manera mucho más impresionante: en la forma de reflexiones ocasionales, en la disputa de temas concretos. Es esta misma altura de soberana libertad espiritual, en la que, durante la época de la Reforma, se mantiene Erasmo sobre la apasionada lucha de los partidos confesionales.[8]

Al mismo tiempo fue renovado el pirronismo, sistemáticamente, por Sánchez; sin embargo, también por él en forma llena de vida, y no sin la esperanza de que el hombre pueda tener siquiera una segura comprensión de sus capacidades. El está, como lo indican los particulares capítulos, por el completo **"Nescis"? At ego nescio. "Quid"?** Mas a este gran "Quid" no ha dado ciertamente ninguna respuesta, ni mostrado el camino para obtener un conocimiento verdadero. Pero en qué dirección la busca, sobre ello no hay ninguna duda. Es la misma que Montaigne indicaba: la ciencia debe liberarse del juego de palabras de la sabiduría de escuela e interrogar, de modo inmediato, a las cosas mismas. De parecida manera exige y anhela Sánchez un nuevo saber: sólo que con ello no dice claramente dónde y cómo hay que buscarlo. En ciertos lugares parece como si recomendara la investigación empírica de la naturaleza; pero puntualmente él no puede aquí abandonar su convicción escéptica de la percepción externa: y cuando atribuye la más alta certidumbre a la experiencia interna, vuelve a desposeerla de valor, debido a su indeterminabilidad.

Con más firmeza procede Charron, teniendo a la vista el designio práctico de la sabiduría. Como sus dos predecesores, duda de la posibilidad de un seguro saber teorético; en este respecto aceptan los tres la autoridad de la Iglesa y de la fe: una metafísica sólo puede ser revelada, la capacidad humana de conocimiento es insuficiente para ella. Pero tanto más es idónea esta útima, agrega Charron, para aquel autoconocimiento, que es

8 Acerca de Erasmo, compárese Kuno Franke (Inter. Monatsschri. 1911); P. Smith, *Erasmos* (Londres, 1923); J. B. Pineau, *Erasmo, su pensamiento religioso*, París, 1924; L. E. Binus, *Erasmo, el reformador*, Londres, 1923; Huizinga, *Erasmo*, Harlem, 1924; A. Renaudet, *Erasme et sa pensée religieuse*, París, 1926.

imprescindible para la vida moral. A él pertenece ante todo la humildad del escéptico, que a ningún conocimiento verdadero se confía, y en ella reside la libertad del espíritu que le permite contenerse siempre de todo linaje de apreciación teorética. Sin género de duda, en cambio, queda reconocido en este autoconocimiento el precepto ético de la rectitud y del cumplimiento del deber.

Esta huída a la esfera de la vida práctica, no fue duradera, en virtud del rasgo dominante de la época. Los escépticos posteriores subrayan otra vez la vertiente teorética de la tradición pirrónica, y el influjo que de ahí se genera para el estado de ánimo general, afectó las más de las veces, al fin de cuentas, la certidumbre de las convicciones dogmáticas.

6. La doctrina de la Iglesia ya no pudo dominar esta masa de pensamientos que tan enérgicamente irrumpían, en la forma como pudo hacerlo con la tradición aristotélica-arábiga: para eso, por una parte, este mundo de ideas era muy heterogéneo y se hallaba dividido en agudos antagonismos; por otra, empero, hallábase ya agotada en extremo de peculiar fuerza de asimilación del dogma. Por ello, la Iglesia Romana se limitó por todos los medios, a la defensa de su poder espiritual y temporal, y sólo pensaba en fortalecer su propia tradición, tan firmemente como le era posible. En este nuevo viraje, los jesuítas laboran ahora en la misma tarea, que durante el siglo XIII había tocado a las órdenes mendicantes. Con su ayuda, se fija en el Concilio de Trento (1563) la doctrina del dogma eclesiástico frente a todas las innovaciones, y por lo que hace a la teoría filosófica, se declara, en lo esencial, regulativo el tomismo. Ya no podía tratarse, para la posteridad, de variaciones de principio, sino sólo de una exposición más adecuada y de ocasionales añadiduras. De esta guisa se cerraba la Iglesia a las nuevas corrientes de la época y la filosofía dependiente de ella sucumbía, en los siglos subsiguientes, a irremediable estancamiento. Incluso el ulterior florecimiento que tuvo la escolástica, hacia 1600, en las universidades de la Península Ibérica, no produjo fruto alguno de importancia. Suárez era un significado escritor, claro, penetrante, seguro y de extraordinaria capacidad para disponer diáfanamente las ideas; incluso supera considerablemente en la forma literaria a los más de los escolásticos precedentes: pero por lo que atañe al contenido de su doctrina, está ligado a la tradición, como se comprende de suyo que ocurra en la grande compilación de los jesuítas de Coimbra.

A esta forma de la tradición religiosa se contrapone, en las Iglesias protestantes, una diversa. También aquí recurre la oposición a las viejas tradiciones y se aparta de las postformaciones medievales de ellas. La Reforma pretendía renovar, frente al catolicismo, la más pura cristiandad. Reduce otra vez el círculo de los libros canónicos; sólo admite el texto griego y rechaza la **Vulgata**; retorna a la confesión de fe del Concilio de Nicea. Teoréticamente considerada, la disputa dogmática del siglo XVI tiene como punto cardinal éste: ¿Cuál tradición del cristianismo es la obligatoria?

Pero el antagonismo teológico atrajo hacia sí el filosófico, y se repitió otra vez una situación que durante la Edad Media había tenido lugar en muchos puntos. En la doctrina de Agustín halla la necesidad religiosa, hondo, plenario contentamiento, y expresión más inmediata que en la elaboración conceptual de los escolásticos. La gravedad de la conciencia del pecado, el apasionado anhelo de redención, la absoluta intimidad y confianza

en la fe: he ahí rasgos de la esencia agustiniana, que se repiten en Lutero y Calvino. Pero sólo la doctrina de este último deja ver un influjo duradero del gran padre de la Iglesia: puntualmente por ello, empero, se revive un antagonismo entre tomismo y agustinismo, influyentes sobre todo en la literatura francesa del siglo XVII (compárese parágrafo 30 y s.). Para los católicos, bajo la dirección del jesuitismo, fue Tomás la autoridad dominante; para los reformadores y las corrientes más liberales del catolicismo, Agustín.

El protestantismo alemán, sigue otras rutas. En la formulación del dogma luterano aparece, al lado de la peculiar índole de Lutero, el influjo de Melanchton y, por ello, del humanismo. Por poco que pudiera coincidir la inclinación estética de los humanistas, indiferente por demás en punto de religión, con la incoercible energía del hondo sentimiento de fe de Lutero[9] —fue a todas luces más cómodo para éste, cuando debió dar forma científica a su obra, tomar de la filosofía los fundamentos conceptuales para ello. Pero aquí interviene la naturaleza conciliadora de Melanchton, y si Lutero había alejado de sí, con pasión, el aristotelismo escolástico, introduce su colega erudito el aristotelismo humanista como la filosofía del protestantismo, también aquí oponiendo la más vieja tradición a la postformada. Ciertamente corregíase este aristotelismo original no sólo recurriendo a la filosofía antigua a lo Cicerón, Séneca y Galeno, sino en mayor medida por la Sagrada Escritura, y este acoplamiento de las doctrinas no pudo madurar en una combinación orgánica, como fue lograda en la Edad Media por el lento desarrollo del tomismo: pero esta vez fue considerado el sistema peripatético más que como el suplemento científico profano de la teología, y para este designio supo Melanchton distribuir, ordenar y presentar, en sus manuales, la materia de que trataban, con tal habilidad, que acabaron por convertirse éstos en el fundamento de una doctrina unitaria, en las universidades protestantes, durante dos siglos.

7. Sólo que en el protestantismo se agitaban otras fuerzas tradicionales. El hecho liberador de Lutero tiene su origen y su éxito, no en mínima proporción, en la mística —no ciertamente en aquella forma sublime de espiritualizada concepción del mundo, a la que el maestro Eckhart había dado la genial expresión—, pero sí en aquel movimiento de honda religiosidad, que cundió desde el Rhin en la "Liga de los Amigos de Dios", en los "Hermanos de la Vida común", como "mística práctica". Para ellos era la intención, la pureza del espíritu, la "imitación de Cristo", el único contenido de la religión; el mantenimiento del dogma, la externa santidad, la perfecta organización secular de la vida eclesiástica, aparecían como indiferentes y hasta nocivos: sobre toda obra externa, no reclama el piadoso sentimiento más que la libertad de su propia vida religiosa. Esto constituía la interna fuente de la Reforma. Lutero mismo no había bebido sólo en Agustín; también había editado la "Teología alemana": y su palabra desató la tormenta de este anhelo religioso, que en lucha contra Roma llevaba en su seno un afán de independencia nacional.

Pero cuando la Iglesia protestante de Estado, nuevamente se consolida en las rígidas formas de una dogmática teorética y se adhiere a ésta con tanto más temor cuanto más debía luchar por su existencia, fue defraudado

[9] Tocante a las relaciones entre Reforma y Humanismo, compárese TH. ZIEGLER, *Geschichte der Ethik* (Historia de la ética), II, 414 ss.

el impulso supraconfesional de la mística, del propio modo que la conciencia nacional. La fijación teológica de las ideas de la Reforma, vióse cual una corrupción: y así como Lutero alguna vez había atacado la sofística de los escolásticos, se va levantando ahora un movimiento de la mística, fraguado calladamente en amplios círculos del pueblo, contra su propia creación. En hombres como Osiander y Schweckfeld tuvo que combatir elementos de su propia esencia y de su interno desarrollo. Mas ahora se pone al desnudo que las doctrinas de la mística medieval se habían conservado en silencio, bajo toda suerte de representaciones fantásticas y en imágenes desvanecidas y se habían propalado legendariamente. Lo que de ello se manifiesta en hombres como Sebastián Franck o en los folletos de Valentín Weigel, clandestinamente difundidos, está saturado de aquel idealismo de Eckhart, que transforma todo lo externo en íntimo, todo lo histórico en eternidad, y que no veía en la experiencia de la naturaleza y de la historia más que el símbolo de lo espiritual y divino. Esto forma, bien que a menudo de manera extravagante, el subsuelo de la lucha que emprenden contra las "letras" de la teología los místicos alemanes del siglo XVI.

8. Hacia donde volvamos nuestros ojos en el movimiento intelectual de los siglos XV y XVI, encontraremos tradición contra tradición y toda lucha es lucha de tradiciones. El espíritu de los pueblos occidentales acoge en sí toda la cultura del pasado, y en la febril excitación en que lo pone a la postre el contacto directo con las supremas creaciones de la ciencia antigua, combate por su plena independencia. Se siente holgadamente pertrechado para realizar su propia faena, y pletórico de pensamientos acomete nuevas tareas. Se siente latir el impulso juvenil en esta literatura como si ocurriera algo inaudito, algo nunca acaecido antes; los hombres del Renacimiento nos anuncian nada menos que está en puerta una total renovación de la ciencia y de la vida humana. La lucha de las tradiciones produce el hastío por el pasado, la investigación erudita de la antigua sabiduría termina por mandar al diablo todos los libracos, y el creciente placer juvenil arrastra al espíritu a la vida mundana de la naturaleza eternamente joven.

El primer monólogo del *Fausto* de Goethe, es la clásica descripción del parejo estado de ánimo del Renacimiento.

29. Macrocosmos y microcosmos

El escotismo y el terminismo habían destruído y partido en dos la metafísica de la fe de la Edad Media: todo lo suprasensible se abandonaba al dogma y como objeto de la filosofía sólo quedó el mundo de la experiencia. Pero antes de que el pensar haya tenido tiempo de ponerse en claro los métodos y las peculiares tareas de este conocimiento del mundo, irrumpió el humanismo y con él, ante todo, la concepción platónica del mundo. No es de extrañar que se busque en ésta, de inmediato, la solución del problema que a sí mismo se presentaba a media luz: y tanto más bien venida debió ser tal doctrina, particularmente en su formulación neoplatónica, cuando ponía, lleno de presentimientos, el mundo de lo suprasensible, en el trasfondo, pero de él claramente derivaba las cosas particulares sensibles por un procedimiento teleológicamente determinado. Pudo, por tanto, dejarse en las manos de la teología, confiadamente, el mundo de lo suprasensible y todo

aquello que se relaciona con la vida beata del hombre: la filosofía podía consagrarse a la tarea de ser ciencia natural, con conciencia tanto más tranquila, cuanto más llegaba a concebirse a la naturaleza, según modelo neoplatónico, como un producto del espíritu: de tal suerte se pensó conservar en el concepto de la divinidad el supremo punto de unificación de las dos ramas en que se fraccionan las ciencias, las sagradas y las profanas. Si enseña la teología cómo se revela Dios en la *Escritura,* es cosa de la filosofía averiguar su revelación en la naturaleza. Los orígenes de la moderna ciencia natural han sido teosóficos y enteramente neoplatónicos.

1. Pero lo característico es que, en esta renovación del neoplatonismo, aparecen reprimidos completamente los últimos motivos dualísticos que en él eran inseparables. Retroceden en compañía del interés específicamente religioso que habían traído consigo; y el aspecto teorético, que hay que ver en la naturaleza creada por la energía divina, se destaca con toda pureza.[1] El rasgo fundamental de la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, era, pues, la concepción, llena de fantasía, de la unidad divina de la vida cósmica, la representación maravillosa del macrocosmos. El pensamiento medular de Plotino de la belleza del universo nunca ha sido acogido con tanta simpatía, como ahora: y en esta belleza se ve también ahora una manifestación de la idea divina. Pareja concepción se expresa en Patrizzi en una forma casi por completo neoplatónica; en Giordano Bruno, en estilo original y con enérgicos rasgos poéticos, y lo propio en Jacobo Boehme. En uno prevalece aún la imagen de la luz originaria que todo conforma y todo vivifica (parágr. 20, 7); en los otros, en cambio, la del organismo: el universo es un árbol nutrido por una savia vital, desde la raíz hasta la florescencia y fruto, y conformado y articulado, desde adentro, por una fuerza germinal.[2]

En eso reside, según la naturaleza de la cosa, la propensión al pleno monismo y panteísmo. Todo debe tener su causa, y esta última causa no puede ser más que una: Dios.[3] Según Bruno, es, simultáneamente, la causa formal, la causa eficiente y la causa final; según Boehme, el "origen" y la "causa" (el **principium** y **causa** en Bruno) del mundo. Por tanto, incluso el universo no es otra cosa que la "propia esencia divina, hecho por creación";[4] y, sin embargo, se enlaza a esta concepción también aquí, como en el neoplatonismo, la idea de la trascendencia de Dios. Boehme no ve en Dios cierta fuerza irracional y exenta de sabiduría, sino un espíritu "omnisciente", ubicuo, que oye, huele y saborea todo; y Bruno añade otra analogía: para él, Dios es el artista que trabaja sin cesar y que expresa su intimidad en exuberante vida.

Según eso, también para Bruno, pues, la íntima esencia del mundo es armonía, y quien es capaz de captar con visión entusiasta (como hace el filósofo en los diálogos y poesías *Degli eroici furori),* para él desaparecen

---

1 En cierto sentido podría expresarse esto mismo diciendo que los elementos estoicos del neoplatonismo aparecen en primer término: la reacción humanística incluso favoreció directamente la lucha del estoicismo contra el neoplatonismo más medieval.

2 Compárese la coincidencia notoria entre Giordano Bruno, *Della causa pr. e. uno,* II (Lag., I, 231 s.) y Jacobo Boehme, *Aurora,* Introducción; además hay que comparar de Plotino, *Enéadas,* III, 8, 11.

3 *Aurora,* cap. 3.

4 *Ibid.,* 2.

en la belleza del todo las aparentes deficiencias e imperfecciones de lo particular. No ha menester de ninguna teodicea especial; el mundo es perfecto, porque es la vida de Dios hasta en lo más insignificante, y sólo se queja el que no puede elevarse a la intuición del todo. La alegría mundana del Renacimiento estético canta ditirambos filosóficos en los escritos de Bruno: un optimismo universal de vuelo arrobador domina en sus poemas.

2. Los conceptos que pone Bruno en la base de este despliegue de fantasía metafísica, recuerdan en lo esencial a Nicolás de Cusa, cuyas doctrinas se habían mantenido vivas gracias a Charles Bouillé, bien que en su exposición habían perdido, por así decirlo, su frescura vital. Precisamente esto supo devolverles el Nolano. No sólo convierte el principio de la **coincidentia oppositorum** en la idea de la conciliación estética de los opuestos, en la idea de la acción conjunta y armónica de las fuerzas parciales de la originaria esencia divina, sino atribuye ante todo al par de conceptos de lo infinito y finito una significación de mucho mayor alcance. Respecto de la divinidad y sus relaciones con el mundo, permanece sustancialmente en el punto de vista neoplatónico. Dios mismo, como la unidad superior a todos los antagonismos, no es cognoscible por ninguna determinación finita (teología negativa); sin embargo, como energía cósmica infinita, inagotable, es pensado como la **natura naturans**, que se "explicita" y conforma en **natura naturata** al través de eterna mudanza —plena de finalidad y según leyes. Esta identificación de la esencia de Dios y Mundo es una doctrina general de la filosofía de la naturaleza del Renacimiento; se halla en Paracelso, en Sebastián Franck, en Boehme, y también en todos los "neoplatónicos". Que ella también puede tomar una forma por demás naturalista y llevar a la negación de toda trascendencia, pruébalo la doctrina de Vanini,[5] polémica hasta el reclamo y agitadora en extremo.

En cambio, por lo que hace a la **natura naturata**, al "universo", al conjunto de las criaturas, no se toma en cuenta la nota de la verdadera "infinitud", pero sí la de la indeterminabilidad en espacio y tiempo. Este concepto, además, gana un preciso sentido y una forma incomparablemente más clara, gracias a la doctrina copernicana.[6] Para el Cusano, como para los viejos pitagóricos, y precisamente por éstos, era conocida la forma redonda de la Tierra y su movimiento de rotación; pero ahora la hipótesis del movimiento de la tierra en torno del sol, victoriosamente probada, daba oportunidad para apoyar una concepción por completo nueva, del puesto del hombre en el cosmos, que es peculiar a la ciencia del Renacimiento. La concepción antropocéntrica del mundo, que había imperado en la Edad Media, se disloca. De parecido modo como la Tierra, deja de ser el hombre el centro del universo y del acontecer cósmico. Más allá de esta idea van pensadores como Patrizzi y Boehme, fundándose en la doctrina de Copérnico, condenada por las fuerzas dogmáticas de todas las confesiones: pero la honra de haber pensado hasta sus últimas consecuencias el sistema copernicano en el dominio de la metafísica y de la ciencia natural, corresponde a Giordano Bruno.

---

5 Lucilio Vanini (nacido hacia 1585 en Nápoles, quemado en Toulouse en 1619), un disipado aventurero, escribió *Amphitheatrum aeternae providentiae* (Lyon, 1615) y *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (París, 1616).

6 Nicolás Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium,* Nuremberg, 1543.

De ahí saca, en efecto, la imagen de que el universo es un sistema de innumerables mundos, cada uno de los cuales gira en torno de un centro solar, conduce su propia vida, se genera de estados caóticos en formaciones más definidas y vuelve a desaparecer periódicamente. Sin género de duda, en esta concepción de la pluralidad de los mundos que nacen y mueren, coinfluye la tradición demócrito-epicúrea: lo peculiar de la doctrina bruniana estriba en que para él la pluralidad de los sistemas solares no es un proceso mecánico, sino un nexo vital y orgánico, esto es, el proceso de un florecer y marchitarse de los mundos, sostenido por la pulsación de la única y absoluta vida divina.

3. Si, de esta suerte, el universalismo se hacía amenazante entregándose a la fantasía con su osado vuelo en la indeterminabilidad espacial y temporal, tiene esto un eficaz contrapeso en la doctrina estoico-peripatética de la analogía entre macrocosmos y microcosmos, que ve, en la esencia del hombre la suma, la "quintaesencia" de la energía cósmica. En las más heterogéneas formas vemos resurgir esta doctrina, durante el Renacimiento: domina por completo la teoría del conocimiento de esta época, y, a decir verdad, casi en todas partes es regulativa la división tripartita neoplatónica, que suministra el esquema para una antropología metafísica. Sólo puede conocerse, dícese en Valentín Weigel, lo que se es: el hombre conoce el universo, en virtud de que él mismo lo es. Aquí yace un principio fundamental de la mística eckhartiana. Pero este idealismo toma ahora forma más precisa. Como cuerpo, pertenece el hombre al mundo material; cierto: el hombre reúne en sí, como enseñan Paracelso y, después de él, Weigel y Boehme, la esencia de todas las cosas materiales en fina condensación; puntualmente por eso está en aptitud de concebir el mundo de los cuerpos. Pero, como esencia intelectual, es de origen "celeste" y capaz, merced a ello, de conocer el mundo del espíritu en todas sus estructuras. En fin, como chispa divina, como **spiraculum vitae**, como manifestación parcial del más alto principio de la vida, puede llegar a tener conciencia de la propia divinidad, de la que es su imagen.

Una aplicación más abstracta de este mismo principio, según el cual todo conocimiento del mundo enraíza en el autoconocimiento del hombre, encuéntrase en Campanella: no involucra la escisión neoplatónica de los estratos cósmicos (aunque también esto no es ajeno a Campanella), sino las categorías fundamentales de toda realidad. El hombre, así se indica aquí, sólo se conoce propiamente a sí mismo y lo demás sólo partiendo de sí propio. Todo saber es percibir (**sentire**); pero en rigor no percibimos las cosas mismas, sino sólo los estados en que ellas nos ponen. Mas experimentamos fundamentalmente que, en cuanto somos, podemos, sabemos y queremos algo[7] y que nos hallamos limitados por correspondientes funciones de otros seres. De ahí se saca que poder, saber y querer son las "primalidades" de todo lo real y que, aunque ellas convienen ilimitadamente a Dios, El es conocido como omnipotente, omniscio y omnibondadoso.

4. La doctrina, que, al fin de cuentas, encierra todo conocimiento de Dios y del mundo en el autoconocimiento del hombre, no es, sin embargo, más que una consecuencia teorético-cognoscitiva del principio metafísico

[7] Una división tripartita que recuerda claramente a Agustín; compárese parágrafo 22, 3.

más general, según el cual, la divinidad se mantiene y actualiza en cada una de sus manifestaciones finitas con su cabal e indivisible esencia. También sigue Giordano Bruno a Nicolás de Cusa en la idea de que Dios es tanto lo pequeño como lo grande, tanto el principio vital del ser individual como el del universo. Y con arreglo a ello, toda cosa singular, y no sólo el hombre, se torna "espejo" de la sustancia cósmica. Todo ser, sin excepción, es, según su esencia, la propia divinidad, pero en su peculiar modo, de manera diversa a los demás seres. Bruno consigna este pensamiento en el concepto de la mónada. Entiende por mónada el ser individual dotado de vida originaria, e imperecedero, que, de naturaleza corpórea al par que espiritual, constituye, como una materia provista de forma, una manifestación parcial de la energía cósmica, en cuya acción mutua reside la vida universal. Cada mónada es una forma individual de realidad de la esencia divina, una forma finita de existencia del ser infinito. Ahora bien, puesto que nada existe fuera de Dios y las mónadas, el universo se halla animado hasta en su más insignificante rincón, y la vida universal se individualiza en cada punto, de peculiar modo. De ahí se saca que cada cosa (así como el cuerpo cósmico gira simultáneamente alrededor de su propio eje y de su sol propio) obedece en su movimiento vital, ora la ley de su esencia particular, ora la ley universal. Campanella, que con el sistema copernicano también había aceptado esta doctrina, llama religión a este anhelo de totalidad, a este movimiento hacia la fuente originaria de toda realidad, y habla, en este sentido, de una religión "natural", esto es, de una religión como "impulso natural" (se podría decir hoy tal vez impulso centrípeto), que él, consecuentemente, atribuye a todas las cosas y que en el hombre ha de tener la forma específica de la religión "racional", a saber, del impulso encaminado a identificarse con Dios, mediante conocimiento y amor.[8]

Este principio de la variabilidad infinita del principio divino, del mundo que se manifiesta en cada cosa singular bajo peculiar forma, se repite en Paracelso, de parecida manera. Aquí se enseña, como en Nicolás de Cusa, que en cada cosa están presentes todas las materias; cada cosa es, por tanto, un microcosmos; cada cosa, empero, posee su principio distintivo de acción y de vida. Paracelso llama **archeus** a este espíritu privativo del individuo; Jacobo Boehme, que también sigue esta doctrina, lo designa el **primus**.

En Bruno se enlaza el concepto de mónada, de manera interesante por demás, bien que sin influjo posterior en sus concepciones físicas, con el concepto de átomo, que había llegado a él, como toda la época precedente, gracias a la tradición epicúrea (Lucrecio). Lo "mínimo", que en la metafísica es la mónada y en la matemática el punto, es en la física el átomo, el elemento indivisible y esférico del mundo de los cuerpos. Reminiscencias de la doctrina pitagórico-platónica de los elementos y de la teoría atómica democrítica, afín a ella, vivían en el seno del neoplatonismo; ahora se renuevan aquí de manera independiente en hombres como Basso, Sennert y otros, y conducen de tal suerte a la llamada teoría corpuscular, según la cual el mundo de los cuerpos ha de constar de complejos inseparables de átomos, de corpúsculos. Para explicar el movimiento de los átomos mismos se admite, en relación con su forma matemática, cierta legalidad originaria

[8] Compárese W. Dilthey, *El panteísmo evolutivo según su nexo histórico con los más antiguos sistemas panteístas,* Arch. f. G. d. Ph., XIII, 1900; comp. arriba la literatura general de esta parte.

e invariable, a la que hay que referir también la acción múltiple de los corpúsculos.[9]

5. Con ello se dejan sentir los influjos de la matemática en la vieja forma pitagórica, sobre todo en su postformación democrítica y platónica. Las últimas partes constitutivas de la realidad física están determinadas por su forma estereométrica y por éstas solamente hay que explicar las determinaciones cualitativas de la experiencia. Mas la combinación de los elementos supone, como principio de la multiplicidad, los números y su orden.[10] De esta guisa se vuelve a reconocer, en las formas espaciales y relaciones numéricas, lo esencial y originario en el mundo físico; y con ello se desplaza la doctrina aristotélico-estoica de las fuerzas cualitativamente determinadas, de las internas "formas" de las cosas, de las **qualitates occultae.** La doctrina estoico-aristotélica deja ahora el paso franco al principio pitagórico-democrítico-platónico, que en otra ocasión había triunfado: y en eso reside uno de los más importantes preparativos respecto al origen de la moderna ciencia natural.

Los inicios de tal renovación se hallan ya en Nicolás de Cusa; pero ahora se fortalecen sobremanera tocando la propia fuente de la que directamente dimanan, a saber, de la antigua literatura, ante todo de las obras neopitagóricas. Por ello precisamente aparecen todavía en esta época con el ropaje fantástico-metafísico de la mística de los números y simbólica de los números. El libro de la naturaleza está escrito en guarismos, la armonía de las cosas es la del sistema numérico. Dios ha ordenado todo según número y medida, la vida es un ritmo de relaciones matemáticas. Pero como en las postrimerías de la antigüedad, se desenvuelve también aquí este pensamiento, de inmediato, como una explicación arbitraria de conceptos y una especulación esotérica. Partiendo de la idea de la trinidad, como lo intentó por ejemplo Bouillé, hay que concebir el origen divino del mundo como el proceso de transformación que experimenta la unidad en el sistema numérico. Hombres como Cardano y Pico se entregan a parejas fantasías; Reuchlin introduce además las representaciones mitológicas de la cábala judía.

6. Así reapareció la doctrina destinada a promover el desarrollo más fructífero en el nuevo mundo de las ideas, envuelta desde luego en viejas extravagancias metafísicas, y aun se necesitaron fuerzas juveniles para despojarla de ellas y alcanzar su acción eficaz. Entre tanto, empero, se mezcla con otras corrientes que asimismo tienen su origen en la tradición neoplatónica. A la idea de una vida anímica universal, a la espiritualización, plena de fantasía, de la naturaleza, pertenece también el propósito de intervenir, con recursos secretos, con exorcismos y artes de magia, en el curso de las cosas y dirigir éste, según la voluntad del hombre. También aquí vislumbra el anhelo fantástico de esta excitada época un hondo pensamiento: el dominio de la naturaleza mediante el conocimiento de las fuerzas que obran en ella. Pero también este pensamiento se toma con la vestimenta de la antigua superstición. Si se consideraba con los neoplatónicos, que en la vida de la naturaleza gobiernan espíritus, que impera un conjunto secreto de internas fuerzas, era preciso apoderarse de éstas, por conocimiento y voluntad. De

9 Comp. K. Lasswitz, *Geschichte des Atomismus vom Mittelalter bis Newton* (Historia del atomismo desde la Edad Media hasta Newton), I (Hamburgo-Leipzig, 1890), pp. 359 ss.

10 Sobre el particular, compárese G. Bruno, *De triplici minimo.*

este modo se convierte la magia en un tema favorito del Renacimiento, y la ciencia de éste se esforzó por llevar de nuevo el sistema al campo de la superstición.

La astrología con sus influjos de las estrellas en la vida humana, la interpretación de los sueños y de los signos, la necrología con la invocación de los espíritus, las predicciones de los extasiados: todos estos elementos de la mántica neoplatónica se hallan en exuberante florecimiento. Pico y Reuchlin los pusieron en relación con la mística de los números. Agrippa von Nettesheim hace suyas todas las acometidas escépticas contra la posibilidad de la ciencia racional, para buscar auxilio en iluminaciones místicas y secretas artes de magia. Cardano cree seriamente poder determinar el sentido de estas acciones y Campanella concede a ellas, en su representación del mundo, un espacio desusadamente vasto.

Particularmente los médicos se muestran proclives a estas artes mágicas, pues su oficio reclamaba la intervención en el curso de la naturaleza y podía esperar particulares éxitos de las misteriosas artes. Sobre esta base pretendió Paracelso reformar la medicina. También parte de la idea de la simpatía de todas las cosas, del nexo universal del universo. Encuentra la esencia de la enfermedad en el menoscabo que sufre el principio vital, el **archeus**, por fuerzas extrañas, y busca los medios para liberar y tonificar el **archeus.** Pero dado que esto ha de tener efecto por mezclas adecuadas de materias, se ponen en uso pócimas milagrosas, tinturas y otros secretos medios análogos: así se explica que hayan tenido auge las artes de la alquimia, que, a pesar de todas las fantasías que circulaban entre increíbles núcleos de gentes, prepararon la tierra firme para muchos principios de la química.

La importante hipótesis metafísica de la unidad esencial de toda fuerza vital, llevó al pensamiento de que ha de haber un medio simple, el más poderoso y universal, para tonificar cualquier **archeus,** que ha de haber una panacea contra toda enfermedad para el mantenimiento de toda fuerza vital; y el contacto con los intentos macrocósmicos de la magia alimentó la esperanza de que la posesión de este secreto suministraría el supremo poder mágico y los tesoros más codiciados. Todo esto debía suministrar la "piedra filosofal": curaría todas las enfermedades, trasmutaría en oro todas las materias, pondría a merced de su poseedor todos los espíritus. Y así fueron, al fin de cuentas, reales y banales propósitos los que pensaban satisfacerse con las convicciones de la alquimia.

7. Haber introducido esta concepción mágica de la naturaleza en el sistema religioso especulativo de la mística alemana, constituye lo relevante de Jacobo Boehme. También él está sobrecogido por el pensamiento de que la filosofía debe ser ciencia de la naturaleza: pero la honda gravedad de la necesidad religiosa que preside la Reforma en Alemania, no le permite satisfacerse con la distinción entre metafísica religiosa y ciencia natural, tan en boga en su tiempo; y trata de armonizarlas. Tales intentos, que van más allá de la formulación dogmática del protestantismo, y que confían en resolver los problemas de la ciencia nueva recurriendo a una mística cristiana, van creciendo al lado del peripateticismo oficial. Taurelo pretende suministrar una tal filosofía supraconfesional del cristianismo, y se apropia para ello, con agudo instinto, ciertos elementos de la teoría agustiniana de la voluntad, pero no pudo holgadamente interpolar estos pensamientos, partiendo de las circunstancias reales de los intereses

de la época; más bien acaba por separar la investigación empírica de toda suerte de metafísica. Algo parecido ocurre al movimiento místico, que, en popular antagonismo a la nueva ortodoxia, tanto más crece cuanto más ésta se marchita y osifica: incluso las doctrinas místicas ostentan una incierta, vaga generalidad, hasta que se incorpora a ellas, gracias a Weigel y fundamentalmente a Boehme después, el paracelsismo.

En la doctrina de Boehme vuelve a tomar el neoplatonismo un tinte profundamente religioso. También aquí se ve en el hombre el microcosmos, partiendo del cual, puede ser conocido el mundo corpóreo, el "sideral" y el divino, siempre y cuando no se pierda de vista la recta iluminación y no se caiga en el engaño de las teorías eruditas. El auto-conocimiento es, sin embargo, aquel autoconocimiento de índole religioso que descubre la oposición de lo bueno y lo malo como carácter inseparable de la esencia humana. El mismo antagonismo invade al mundo entero: gobierna en el cielo como en la tierra, y puesto que todo tiene sólo en Dios su causa, en Este ha de ser buscada. Boehme lleva la **coincidentia oppositorum** hasta el último extremo y encuentra, un nexo evidente pero apenas perceptible con el maestro Eckhart, el principio de la dualidad en la necesidad de la autorrevelación de la divina causa originaria. Así como la luz sólo se manifiesta en las tinieblas, de igual modo la bondad de Dios tiene efecto sólo en la propia cólera divina. Así describe Boehme el proceso del e t e r n o d a r s e a s í m i s m a a l u z l a d i v i n i d a d: cómo de la oscura causa óntica en El, la voluntad o el "impulso", que a sí mismo se tiene como objeto, se autorreleva en la sabiduría divina, y cómo lo que se ha revelado de esta suerte se manifiesta en el mundo. Aunque del proceso teogónico se pasa inmediatamente al proceso cosmogónico, se acusa doquier en este último el intento de trasplantar el radical antagonismo religioso en las categorías filosófico-naturales del sistema paracelsiano. Así, son construídos tres reinos del mundo y siete laberintos o "tormentos" que ascienden de las fuerzas materiales y la atracción y repulsión a las de la luz y del calor, y de aquí, a las de las funciones sensibles e inteligibles. En esta descripción de la eterna esencia de las cosas se inserta entonces la historia del mundo terreno que comienza con el pecado original de Lucifer y de la sensibilización de aquella esencia espiritual, y que termina con la victoria sobre la arrogante petulancia en la criatura, con la inclinación mística del hombre hacia la divinidad; en fin, con el resurgimiento de la naturaleza espiritual. Todo esto pronuncia Boehme en discursos proféticos, transido de honda convicción, y en una singular mezcla de perspicacia y dilettantismo. Es el intento de la mística eckhartiana de adueñarse de los intereses modernos de la ciencia, y el primero, aún con paso tambaleante e inseguro, para convertir la ciencia natural en una metafísica idealista. Mas, en virtud de que proviene esto de una íntima vida religiosa, retroceden en Boehme los rasgos intelectualistas de la antigua mística: si en Eckhart el nacer y perecer del proceso cósmico debía ser un conocimiento, es en Boehme, más bien, una lucha de la voluntad entre lo bueno y lo malo.

8. En todas las direcciones, el resultado de separar la filosofía de la teología dogmática había sido éste: el buscado conocimiento de la naturaleza tomó la forma de la antigua metafísica. Tal hecho era ineludible desde hacía mucho tiempo, del propio modo como el afán de conocimiento natural no disponía de un material de hechos por sí mismo adquirido, ni de nuevas formas conceptuales para reelaborarlo. Pero la condición imprescindible

para ello, era que se comprendiese la insuficiencia de las teorías metafísicas y que se retornase de ellas al e m p i r i s m o. Las tendencias del n o m i n a l i s m o y t e r m i n i s m o, en parte también la oposición retórico-gramatical a la ciencia de la Escuela, así como la renovación de la antigua Skepsis, habían suministrado este servicio a la génesis del pensamiento moderno.

Como punto de partida común de estos intentos deben ser vistos los escritos de L u i s V i v e s; pero también prueban que la significación de todas estas tentativas tiene desde luego, esencialmente, un carácter negativo. En vez de los términos equívocos y de los conceptos arbitrarios de la metafísica, se exige, a la manera nominalista, la captura intuitiva, inmediata, de las cosas mismas, por la experiencia: pero estas advertencias sobre las formas como ésta debe ser presentada científicamente son pobres e inseguras; se habla del experimento, pero sin profunda comprensión de su esencia. Exactamente lo mismo ocurre más tarde en Sánchez. Y aunque son combatidos con gran estrépito los artificios del método silogístico, hubo que poner en el lugar de esta dirección, al fin de cuentas, sólo las ideas de la "lógica natural" de Ramus (compárese parágrafo 28, 4).

A eso hay que añadir que este empirismo, debido precisamente a su procedencia del terminismo, sólo pudo moverse con gran inseguridad en orden a la naturaleza externa. No podía negar el trasfondo del dualismo de Occam. La percepción sensible ya no valía como una reproducción de la cosa, sino como un interno estado del sujeto, en permanente cambio. Estas reflexiones acabaron por fortalecerse, gracias a las teorías de la antigua Skepsis: pues vino en su ayuda la doctrina de los engaños de los sentidos, la idea de la relatividad y del cambio de todas las percepciones. Por tanto, se polarizó también ahora este empirismo de los humanistas más a la interna percepción que era considerada, por lo común, mucho más segura, que la externa. Vives logra esto con el mejor de los éxitos cuando habla la lengua de la psicología empírica. Hombres como Nizolio, Montaigne, Sánchez, comparten este parecer y Charron le da significación práctica. En todos éstos, por mucho que subrayan la intuición de las cosas mismas, aparecen, en definitiva, las percepciones del mundo externo relativamente vacías.

Por poco que haya tenido conciencia de sí y por poco fructífero que haya sido este empirismo, relativamente a sus ideas de principio, sus dos más connotados portadores aparecen en Italia: son T e l e s i o y C a m p a n e l l a. El primero, uno de los enemigos del aristotelismo, más influyente y laborioso, se gloriaba ya en su época (que era también la de Bruno y Bacon) de haber intentado, del modo más enérgico, que se construyera la ciencia sobre la tierra firme de los hechos sensiblemente percibidos; además funda en Nápoles una academia que llamó la Academia Consenzínica en honor de su patria y que contribuyó, efectivamente, para el cultivo del sentido empírico-científico-natural. Pero si analizamos cuidadosamente su propia manera de concebir la naturaleza **"juxta propria principia"**, tropezamos con teorías auténticamente filosófico-naturales que, a la manera de los antiguos jonios, partiendo de pocas observaciones, se elevan con premura a los principios metafísicos más generales. Se presentan lo seco-caliente y lo húmedo-frío como las dos fuerzas antagónicas fundamentales, por cuya pugna hay que explicar la vida macrocósmica y la microcósmica. Aun en mayor medida surge la misma interna contradicción en Campanella. Este enseña el expreso sensualismo. Todo saber es para él un "sentir"

(**sentire**), incluso el recuerdo, el juicio y la inferencia no son para él más que formas modificadas de tal sentir. Pero en él, también el sensualismo degenera en idealismo psicológico; es demasiado nominalista para no saber que todo percibir sólo es el sentir de los estados del propio percibiente. De este modo, parte de la experiencia interna y construye sobre un escueto *aperçu* (comp. número 3 de este parágrafo), según el principio de la analogía de microcosmos y macrocosmos, una ontología politómica. En ésta introduce también la oposición, por entero escolástica, del ser y del no ser (**ens** y **non-ens**), que, según el modelo neoplatónico, identifícase con aquélla de lo perfecto y de lo imperfecto, y entre ambas se extiende la coloreada imagen metafísica de un sistema cósmico estructurado por capas.

Tan tenazmente penden dondequiera los usos del pensar metafísico, desde hacía tiempo aceptados en los orígenes de la nueva ciencia.

Capítulo Segundo

EL PERIODO CIENTIFICO-NATURAL

Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie au 17ème siècle.* París, 1846.
Ch. de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, 2 tomos. París, 1875.
W. Frost, *Bacon und die Naturphilosophie* (Bacon y la filosofía de la naturaleza), Munich, 1926.
Acerca de Dilthey, Cassirer y otros, compárese además las indicaciones bibliográficas de carácter general.

La ciencia natural ha influído por modo decisivo en el desarrollo de la filosofía moderna, merced a que con creaciones conscientemente metódicas, fue conquistado su propia autonomía, y partiendo de esta conquista pudo encauzar el movimiento general de su pensamiento según forma y contenido. Hasta aquí, la evolución de los métodos científicos, que se dilata desde Kepler y Galileo hasta Newton, no es en modo alguno el propio devenir de la filosofía moderna, pero sí aquella serie de acontecimientos a los que éste se ha vinculado de manera permanente.

Por tanto, no hay que buscar los orígenes positivos de la filosofía moderna tanto en concepciones de nuevo contenido, cuanto en la mera reflexión metódica, de la cual ciertamente fueron apareciendo con el tiempo nuevos puntos de vista materiales para la manipulación de problemas así teoréticos como prácticos. Pero desde luego, los puntos de arranque del pensar moderno han sido doquier aquellos de donde, partiendo de la oposición humanística a la escolástica y de las agitadas fantasías metafísicas de la época de transición, se han ido desprendiendo, incesantemente, fructíferas concepciones de la tarea de la nueva ciencia y del método por ella condicionado.

En ello reside desde un principio una esencial diferencia entre la filosofía moderna y la antigua; aquélla es, en sus comienzos, tan reflexiva, como ésta espontánea, y esto se comprende de suyo, ya que la primera ha debido partir de las tradiciones que la segunda había creado. De ahí que sea característico para gran parte de los sistemas de la filosofía moderna, el buscar el camino de sus problemas positivos, partiendo de reflexiones metodológicas y teórico-cognoscitivas: en particular puede caracterizarse el siglo XVII, por lo que hace a su filosofía, como una lucha de los métodos.

Pero mientras el movimiento del período humanista había tenido lugar, principalmente, en Italia y Alemania, interviene ahora la serena circunspección de los pueblos culturales de Occidente. Italia enmudecía por la Contra-reforma, Alemania se paralizaba debido a la perniciosa guerra confesional. En cambio, Inglaterra y Francia vivían en el siglo XVII la época floreciente de su cultura intelectual, y entre ellas, se convertían los

Países Bajos en un hogar fecundo para el arte y la investigación científica. En el desarrollo de los métodos científico-naturales convergen las direcciones del empirismo y de la teoría matemática: en la generalización filosófica aparecen ambos en encontrada independencia. Bacon ofrece el programa de la filosofía de la experiencia, sin lograr para la doctrina capital del método aquel rendimiento que él tuvo en perspectiva. Descartes concibe mucho más profundamente el movimiento científico natural de su época en la neofundamentación del racionalismo, dando al sistema de conceptos escolástico el rico contenido de la investigación galileica. Mas de ahí se originan problemas metafísicos de gran alcance, que en la segunda mitad del siglo XVII llegan a provocar un movimiento extraordinariamente vital de pensamiento filosófico, —un movimiento en el que los nuevos principios traen consigo múltiples, encontradas conexiones con los de la filosofía medieval. De la escuela cartesiana brota el ocasionalismo, cuyos principales portadores son Geulincz y Malebranche; pero esta concatenación tiene su fruto maduro en los dos grandes sistemas filosóficos que crean Spinoza y Leibniz.

El influjo que ejerció el poderoso desenvolvimiento de la filosofía teorética, incluso en la forma de manipular los problemas prácticos, se revela sobre todo en la esfera de la filosofía del derecho. En ella toma Hobbes la posición más relevante como jefe de un naturalismo ético, que se halla, bien que en diversa forma, asimismo en sus enemigos como Herbert de Cherbury y Cumberland: en estos antagonismos se van gestando los problemas de la filosofía del Iluminismo.

Juan Kepler (1571-1630), de Weil (de la ciudad de Wuerttenberg), muerto en Ratisbona después de una vida combativa llena de zozobras y penalidades, abre la serie de los grandes naturalistas que intervienen de manera inmediata en los problemas filosóficos. Hay que subrayar entre sus obras (ed. de Frisch, Francfort, 1858-71, 8 vols.), *Mysterium cosmographicum, Harmoniae mundi* (versión alemana con el nombre: Die Zusammenklaenge der Welten, Jena, 1918), *Astronomia nova seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis.* Comp. Chr. Sigwart. *Obras menores,* I, pp. 182 ss.; R. Eucken, *Philos, Monatsh.*, 1878, pp. 30 ss.

En íntima relación con él hállase Galileo Galilei (nacido en Pisa el año 1564 y muerto en Arcetri el de 1642). Ni la circunstancia de haber sido portador de la nueva ciencia de la naturaleza e incluso de haberla fundado conceptualmente, llevando una vida tranquila y desapasionada, pudo ponerlo a salvo de las persecuciones de la Inquisición; compró la paz y el derecho de ulteriores investigaciones, objeto esencial de su vida, sometiéndose externamente. De sus obras (15 vols., Florencia, 1842-56, con un tomo biográfico suplementario de Arago), los volúmenes 11-14 contienen la Fisicomatemática, entre ellas *Il saggiatore* (1623) y el diálogo acerca del sistema de Ptolomeo y de Copérnico (1632) (versión alemana de E. Strauss, 1892). Compárese H. Martin, *Galileo, les droits de la science et la méthode des sciences physiques,* (París, 1868); C. Prantl, *Galilei und Kepler als Logiker* (Galileo y Kepler como lógicos), Munich, 1875; P. Natorp, *Galileo como filósofo (Philos. Monatsh.*, 1882, pp. 193 ss.).

E. Goldbeck, *El hombre y su imagen del Universo* (1925); E. Wohlwill (I, 1910, II, 1920); L. Olschki, *Galileo Galilei* (Halle, 1927).

Isaac Newton (1642-1727) tiene importancia sobre todo por su *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687; 2ª ed. de Cotes, 1713; versión alemana de Wolfers, 1872) y su *Optica* (1704); compárese Fr. Rosenberger, *Isaac Newton y sus principios físicos* (Leipzig, 1895); L. Bloch, *La philosophie de Newton* (París, 1908). De sus coetáneos hay que mencionar al químico Robert Boyle (1626-1691; *Chemista scepticus; Origo formarum et qualitatum; De ipsa natura)* y al holandés Christian Huyghens (1629-1695; *De causa gravitatis; De lumine).*

Compárese W. Whewell, *History of the inductive sciences* (Londres, 1837); versión alemana de Littrow (Leipzig, 1839 ss.); E. F. Apelt, *Die Epochen der*

Geschichte der Menschheit (Las épocas de la historia de la Humanidad), Jena, 1845; E. Duehring, *Kritische Geschichte der Prinzipien der Mechanik* (Historia crítica de los principios de la mecánica), Leipzig, 1872; A. Lange, *Historia del materialismo,* 8ª ed., Leipzig, 1908; E. Mach, *La mecánica en su desarrollo histórico,* 1921; K. Lasswitz, *Historia de la atomística,* 2 vols., Hamburgo y Leipzig, 1890; H. Hertz, *Los principios de la mecánica* (Leipzig, 1894, 2ª ed., 1910), Introducción, pp. 1-47.

Francisco Bacon, barón de Verulamio, vizconde de San Albano, nace el año de 1561 y estudia en Cambridge. Bajo el reinado de Isabel y Jacobo I, hizo una brillante carrera política, hasta que fue derrocado del puesto de gran canciller en un proceso políticamente tendencioso, acusado de malversación de fondos. Murió en 1626. Los aspectos oscuros de su carácter personal, originados por sus ambiciones políticas, palidecen frente a la convicción que llena su vida; en el conocimiento del hombre reposa el poder, sobre todo su poder sobre la naturaleza. En forma jactanciosa, propia de la época, proclamó la tarea de su ciencia: mediante el conocimiento de la naturaleza, poner ésta con todos sus poderes al servicio del hombre y de una organización armoniosa de la vida social. Spedding y Heath han hecho la última edición de sus obras (Londres, 1857 ss.). Fuera de los *Essays (Sermones fideles),* las obras principales son: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623; originariamente, *On the proficience and advancement of learning divine and human* 1605) y *Novum organon scientiarum* (1620; originariamente *Cogitata et visa,* 1612).[1] Compárese Ch. de Rémusat, *B., sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours.* (París, 1854); H. Heussler, *Fr. B. und seine geschichtliche Stellung* (Bacon y su posición histórica), Breslau, 1889; E. Wolff, *Bacon y sus fuentes,* I 1910, II, 1913; R. W. Church (Londres, 1925) y el añadido a K. Fischer, *Bacon,* 4ª ed (1923) de E. v. Aster.

Renato Descartes (Cartesius) nace en la Turena el año de 1596. Educado en el colegio jesuíta de La Flèche, estaba destinado a la carrera militar y hasta llegó a participar en campañas durante los años que van de 1618 a 1621, en diversos puestos. Después regresó a París, primero, y más tarde pasó muchos años en diversos lugares de Holanda, en una soledad científica, mantenida a porfía y por todos los medios. Como le amargaran su vida las controversias que provocó su doctrina en las universidades, siguiendo un llamado de la Reina Cristina de Suecia, se trasladó a Estocolmo en 1649, donde murió el año siguiente. De la admirable edición completa de sus obras, encargada a la Academia de París, han aparecido 12 vols. (París, 1897-1911), que en parte aportan muchos trabajos inéditos; el décimosegundo contiene la biografía de Descartes, escrita por Ch. Adam; lo que aún falta, son registros y añadidos. Anterior a ésta es la edición latina de Amsterdam (1650), traducida al francés íntegramente por V. Cousin (11 vols., París 1824 ss.). Las obras fundamentales han sido traducidas al alemán por Kuno Fischer (Mannheim, 1863). La pasión de saber, indiferente a todo afán de bienes externos, el irresistible impulso de autoformación, la lucha contra todo engaño de sí mismo, el temor a todo externo acontecimiento y a los conflictos que pudiera traer consigo éste, la preferencia de la vida puramente intelectual y la plena austeridad de la verdad íntima: he ahí la esencia de su personalidad. Sus obras principales son: *Le monde ou traité de la lumière* (obra póstuma, 1664, aparecida el año 1677); *Essays,* 1637, que contiene el *Discours de la méthode* y la *Dioptrique; Meditationes de prima philosophia,* 1641, aumentada con las objeciones de diversos sabios y las respuestas de Descartes (versión alemana de A. Buchenau en la "Philos. Bibl.", 1915); *Principia philosophiae,* 1644; *Passions de l'âme,* 1650. Compárese F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* (París, 1854); X. Schmid-Schwarzenberg, *Renato Descartes y su reforma de la filosofía* (Noerlingen, 1851); G. Glogau, en la "Zeitschr. f. Philos.", 1878, pp. 209 ss.; L. Liard, *Descartes* (París, 2ª ed., 1903); K. Jungmann, *Renato Descartes,* 1908; A. Kastil (1909); O. Hamelin, *El sistema de Descartes* (París, 1911); H. Heimsoeth, *El método del conocimiento en Descartes y Leibniz* (1912); E. Gilson, *Index scolastico-Cartésien* (París, 1913); J. Chevalier, *Descartes* (París, 1921); C. v. Brockdorff, *Descartes* (1923); H. Goutier, *El pensamiento religioso*

1 Como es sabido, se ha hecho mucho ruido en nuestro tiempo en torno a la invención de que Lord Bacon haya escrito también, en sus horas de ocio, obras de Shakespeare. Puede ser muy sugestivo el mezclar dos grandes acontecimientos literarios en uno solo: pero en todo caso se ha tomado una persona por otra. Pues hubiera sido mucho más probable que Shakespeare hubiera poetizado la filosofía baconiana.

de Descartes (París, 1924); y el añadido a Kuno Fischer, *Descartes,* 5ª ed.
(1912), de H. Falkenheim; A. Hoffmann, *Descartes,* 2ª ed., 1923.
Entre estos dos guías de la filosofía moderna, hállase Tomás Hobbes:
nace el año 1588, se educa en Oxford; siendo joven viajó por Francia y muchas
veces volvió a ella. Tuvo amistad personal con Bacon, Gassendi y con el círculo de
Mersenne. Murió en 1679. Al cuidado de Molesworth se han editado todas
sus obras latinas e inglesas, en Londres, 1839 ss. Su inicial obra, *Principios del Derecho*
natural y civil (Elements of law natural and politic, 1640) fue editada por sus
amigos en dos partes: *Human nature* y *De corpore politico* (1650): (La primera
publicación íntegra no tiene lugar hasta 1889, debido a la traducción de Toennies
en la serie "Clásicos de la Política", XIII, 1926; el trabajo está provisto de introduc-
ción del propio Toennies; antes había publicado ya los *Elementa philosophica de cive,*
1642 y 47, además el *Leviathan of the matter, form and power of a commonwealth*
ecclesiastical and civil, (1651), *Mehemoth or the long parliament* (ed. de Toennies,
Londres, 1889), trad. de Julius Lips en el apéndice a la obra *La posición de*
Tomás Hobbes en los partidos políticos de la Gran Revolución inglesa (1927); *Ele-*
menta philosophiae, 1668, I: *De corpore* (1655), II: *De homine* (1658), traducido
en la "Philos, Bibl.", por Frischeisen-Koehler, 1915 ss. Compárese G. C.
Robertson, *Hobbes* (Londres, 1886); F. Toennies, en el "Vierteljahrsschr. f. w.
Philos.", 1879 ss.; el mismo, *Vida y doctrina de Hobbes,* 3ª ed., 1925; M. Frischei-
sen-Koehler, en *La obra de aniversario a A. Riehl,* 1914; Hoenigswald, *Hobbes*
y la filosofía del Estado, 1924; E. Meinecke, *La idea de la razón del Estado,* 1924.
Hay que subrayar la escuela cartesiana (comp. Bouillier, en el citado
lugar) a los jansenistas de Port Royal (comp. Brémond, *Historia del senti-*
miento religioso en Francia, tomo IV, *La Escuela de Port Royal,* París, 1925), de cuyo
círculo proviene la *Lógica o el arte de pensar* (1662), debida a Antonio Arnauld
(1612-1694), comp. K. Bopp en "Abh. z. Gesch. d. mathem. Wissensch." (cuaderno
14, 1902) y Pedro Nicole (1625-1695); además al místico Blas Pascal
(1623-1662; *Pensées sur la religion;* comp. las monografías de J. G. Dreydorff,
Leipzig, 1870 y 1875), G. Droz, París, 1886, y V. Giraud, París, 1900, Bornhausen,
1907, Strowski, 1907 s. P. M. Lahorgue, París, 1923; en fin, a Pedro Poiret
(1646-1719, *De eruditione triplici, solida superficiaria et falsa).*
Otra singular amalgama del momento escéptico, racionalista y religioso, se halla
en el penetrante clérigo secular Pedro Gassendi (un provenzal, 1592-1655,
que llegó a ser canónigo en Dijon, pero que frecuentó mucho el círculo de Mersenne),
el renovador del epicureísmo (comp. pp. 311 s.); *Exercitationes paradoxicae ad-*
versus Aristoteleos, I, 1624, *posthum* 1659; sus objeciones a Descartes se extendie-
ron por una réplica a su réplica, que su discípulo Samuel Sorbière ha editado bajo
el nombre de *Disquisitiones anticartesianae,* 1649. Entre sus obras, hay que subrayar
también el *Syntagma philosophicum.* Compárese de su discípulo Bernier, *Abrégé*
de la philos. de Gassendi, 8 vols. Lyon 1678; recientemente Martin (París, 1853).
Henri Berr (París, 1898), H. Schneider (1904), P. Pendzig (Bonn, 1908 s.)
El tránsito al ocasionalismo progresa paulatinamente en Luis de la Forge
(Traité de l'esprit humain, 1666). Clauberg (1622-1665: *De coniunctione cor-*
poris et animae in homine), Cordemoy *(Le discernement du corps et de l'âme,*
1666), pero adquiere su cabal desarrollo, con independencia de éstos, en Arnold
Geulincx (1625-1669; profesor universitario en Lovaina y Leyde). Su principal
obra es la *Etica* (1665; 2a. ed. con notas, 1675); *Lógica,* 1662, *Methodus,* 1663.
Nueva edición de sus obras, al cuidado de J. P. N. Land (3 vols., 1891-93). Compá-
rese E. Pfleiderer, *Arnold Geulincx como principal representante de la metafísica*
y ética ocasionistas (Tubinga), 1882. V. van der Haeghen, *Geulincx, su vida, su*
filosofía y sus obras (Lieja), 1886; J. P. N. Land, *Arnold Geulincx y su filosofía*
(La Haya, 1895); A. Eckhof, *De Wijsgeer Arnoldus Geulincx, te Leuven, en te*
Leiden. Nederl. Arch. v. Kerkgeschiedenis, 1918.
Del oratorio, al cual pertenecía también Gibieuf *(De libertate Dei et*
creaturae, París, 1630), fundado por el cardenal Berulle, un amigo de Descartes,
procede Nicole Malebranche (1638-1715). Su obra principal *De la recherche*
de la vérité apareció el año 1675, versión alemana, Munich, 1920 s. *Entretiens sur*
la métaphysique et la religion, 1688. J. Simon ha editado las obras completas (Pa-
rís, 1871). Sobre Malebranche, véase F. Pillon en "L'année philosophique", III y
IV. V. Delbos, *La filosofía de Malebranche,* París, 1924, H. Gouhier, *La filo-*
sofía de Malebranche, París, 1926; G. Stieler, 1925; el mismo, *Bibliografía de la*
literatura sobre Malebranche (Lit. Ber. 1926); P. Menniken, 1927.

Baruch (Benedicto de) Spinoza nace en Amsterdam el año de 1632; procedía de la comunidad portuguesa de judíos, de la que fue expulsado más tarde, a causa de sus convicciones; vivió en imponente sencillez y soledad en diversos lugares de Holanda y murió en La Haya el año de 1677. Satisfacía sus modestas necesidades, con orgullosa independencia, puliendo cristales ópticos; indiferente al odio y oposición del mundo, incólume a la deslealtad de los pocos que se hacían llamar sus amigos, llevó una vida teorética y laboró desinteresadamente en las faenas del espíritu; y la claridad de pensamiento, la superior comprensión de los afanes humanos, la meditación entusiasta en los secretos de la divina naturaleza, lo apartan de las alegrías perecederas del mundo, que desdeñaba. Durante su vida publicó una exposición de la filosofía cartesiana como un apéndice metafísico (1663) y el *Tractatus theologico-politicus* (anónimo). Después de su muerte aparecieron en las *Opera posthuma* sus obras principales: ***Ethica more geometrico demonstrata,*** el ***Tractatus politicus*** y el fragmento ***De intellectus emendatione.*** Fuera de esto, vienen al caso su correspondencia epistolar y la obra de juventud *Tractatus (brevis) de Deo et homine eiusque felicitate,* aparecido a mediados del siglo xix. Sobre esto último compárese Chr. Sigwart (Tubinga, 1870). La edición de Van Vloten y Land (2 vols., Amsterdam, 1882 s., nueva ed., en 3 vols., 1895) ha sido superada por las *Opera* (4 vols., 1925) editadas por C. Gebhardt, por encargo de la Academia de Heidelberg. Magníficas traducciones de O. Paensch, C. Gebhardt y otros en la "Biblioteca Filosófica". A eso hay que añadir la traducción de la *Etica* y otras obras bajo el título *Von den festen und ewigen Dingen, de* C. Gebhardt. El mismo ha publicado la significativa obra de J. Freudenthal (1899 y 1904): Freudenthal-Gebhardt, *Spinoza,* (1927); F. Caird, *Spinoza* (Londres, 1886); K. O. Meinsma, *Spinoza en zyn Kring* (La Haya, 1896, versión alem., Berlín, 1909); A. Wanzel, *La concepción del mundo de Spinoza,* I, 1907; v. Dunin-Bokowski, *El joven Spinoza* (Muenster, 1910); C. Stumpf, *Estudios sobre Espinoza* (Ber. Akad. 1919); C. N. Starke, *Baruch de Spinoza* (Copenhague,, 1921). Biblioteca espinoziana (Heidelberg, 1922 s.), con magníficas ediciones de las fuentes para la prehistoria de la filosofía de Spinoza: tomo II, *Los escritos de Uriel de Costa,* de C. Gebhardt, tomo III, *Leone Ebreo,* ed. de C. Gebhardt (acerca del mismo H. Pflaum, *La idea del amor de Leone Ebreo,* 1926).

De los escritos filosóficos que se incorporan en Alemania al movimiento filosófico de Francia e Inglaterra, hay que citar: Joaquín Jung (1587-1657); *Logica Hamburgiensis,* 1638; comp. G. E. Guhrauer, *Joaquín Jung y su época* (Stuttgart y Tubinga, 1859); el matemático de Jena Erhard Weigel, el maestro de Leibniz y Pufendorf; Walther von Tschirnhaus (Tschirnhausen, 1651-1708; ***Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia,*** Amsterdam, 1687; acerca de él, J. Verweyen, Bonn, 1905) y Samuel Pufendorf (1632-1694), pseudon. *Severinus a Monzambano, de statu rei republicae,* 1667; versión alemana de H. Bresslau, Berlín, 1870; ***De jure naturae et gentium,*** Londres, 1672. Compárese H. v. Treitschke, *Artículos históricos y políticos,* IV.

Leibniz, 1646-1716 (comp. la parte V), no sólo pertenece a esta época, por el tiempo en que aparece, sino también por la génesis y motivos de su metafísica; por otros intereses de su increíble multilateralidad, sobresale en la época de la *Aufklaerung:* comp. sobre el particular la parte V. De sus obras interesan aquí principalmente las metodológicas y metafísicas: ***De principio individui,*** 1663; ***De arte combinatoria,*** 1666; ***Nova methodus pro maximis et minimis,*** 1684; ***De scientia universali seu calculo philosophico,*** 1684 (compárese A. Trendelenburg, *Contribuciones históricas a la filosofía,* III, pág. 1 y ss.); ***De primae philosophiae emendatione,*** 1694; ***Système nouveau de la nature,*** 1695, con los tres *Eclairicissements* correspondientes, 1696; además la *Monadología,* 1714, *Les principes de la nature et de la grâce,* 1714, y una gran parte de la correspondencia epistolar. Entre las ediciones de las obras filosóficas, se encuentra la muy buena de J. E. Erdmann (Berlín, 1840), ahora superada por la de C. J. Gerhardt (7 vols., Berlín, 1875-91). De la edición completa de sus obras, de la Academia Prusiana de Ciencias, han aparecido hasta ahora (1923) dos volúmenes. Edición alemana de las obras filosóficas en la "Biblioteca Filosófica", al cuidado de A. Buchenau y E. Cassirer. En Ueberweg (III, p. 304 ss.) se halla un catálogo crítico de las obras leibnizianas. Sobre el sistema en su conjunto, compárese L. Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der L'schen Philosophie* (Exposición, desarrollo y crítica de la filosofía leibziniana), Ansbach, 1837; A. Nourisson, *La philosophie de L.*

(París, 1860); E. DILLMANN, *Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenle-here,* (Una nueva exposición de la teoría monadológica de Leibniz), Leipzig, 1891; W. WERCKMEISTER, *Der L'sche Substanzbegriff* (El concepto leibniziano de sustancia), Halle, 1899; B. RUSSELL, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz,* Cambridge, 1900; L. COUTURAT, *La lógica de Leibniz,* París, 1901; E. CAS-SIRER, *El sistema de Leibniz en sus fundamentos científicos,* Marburgo, 1902; H. HOFFMANN, *La filosofía de la religión de Leibniz,* 1903; A. GOERLAND, *El concepto de Dios en Leibniz,* 1907; J. BARUZI, *Leibniz,* París, 1909; W. KABITZ, *La filosofía del joven Leibniz,* Heidelberg, 1909; W. WUNDT, *Leibniz,* 1917; B. ERDMANN, (Sitzber. d. Berl. Akad. 1917 s.) H. HEIMSOETH, *El método del conocimiento en Descartes y Leibniz* (1912 s.); el mismo, *La concepción del mundo de Leibniz* (Kantstudien, 1917); C. PIAT, París, 1915; H. SCHMALENBACH, Leibniz, 1921; J. MAHNKE, *El sistema de la matemática universal y de la metafísica individual de Leibniz,* I, 1925. Compárese además el apéndice al *Leibniz* de KUNO FISCHER (1920), de W. KABITZ.

Acerca de la relación histórica y sistemática de los siste-mas: C. W. SIGWART, *Sobre los nexos del espinocismo con la filosofía cartesiana* (Tubinga, 1816) y la *Doctrina leibniziana de la armonía preestablecida en sus relaciones con los filosofemas precedentes (Ibid.,* 1822); C. SCHAASCHMIDT, *Des-cartes y Spinoza* (Bonn, 1850); F. FOUCHER DE CAREIL, *Leibniz, Descartes y Spinoza* (París, 1863); P. PFLEIDERER, *Leibniz y Geulincx* (Tubinga, 1884); E. ZELLER, Sitz. de la Academia de Berlín, 1884, p. 673 ss.; F. TOENNIES, *Leibniz y Hobbes,* en los "Philos. Monatsh.", 1887, p. 357 ss., L. STEIN, *Leibniz y Espinoza* (Berlín), 1890.

Entre los fundadores de la filosofía del derecho (comp. C. v. KALTENBORN, *Los precursores de Hugo Grocio,* Leipzig, 1848; y R. v. MOHL, *Historia y literatura de las ciencias políticas,* Erlangen, 1855-58), hay que contar a Nicolás Ma-quiavelo (1469-1527; *Il Principe, Discorsi sulla prima decade di Tito Livio;* compárese VILLARI, *Nicolás Maquiavelo y su tiempo,* 3 vols. 1877; R. FESTER, *Ni-colás Maquiavelo* (Stuttgart, 1899); Tomás Moro (1480-1535, *Deo optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia,* 1516); versión alemana de G. Ritter con introducción de H. ONCKEN (Clásicos de la Política, 1922). Compárese la *Utopía,* de TOMÁS MORO (Sitzber. de la Academia de Heidelberg, 1922) y H. DIETZEL, *Contribuciones para la historia del socialismo y del comunismo.* (reimpresión, 1920). Juan Bodin (1530-1597; *Six livres de la république,* 1577; de la *Heptaplomeres* ha sacado GUHRAER un extracto de esta obra, Berlín, 1841); Albericus Gen-tilis (1551-1611, *De jure belli,* 1588); *Juan Althus* (1557-1638, *Política,* Groeningen, 1610. Compárese O. GIERKE, *Juan Althusius y la Evolución de las teo-rías políticas jurídicas,* 3a. ed. 1913); Hugo Grocio (1583-1645); *De jure belli et pacis.* 1645. Comp. H. LUDEN, *Hugo Grocio* (Berlín, 1806) y W. S. M. KNIGHT, *La vida y la obra de Hugo Grocio* (Grotius Society publications), Londres, 1925.

De los filósofos protestantes del derecho, hay que citar al lado de Melanchton a J. Oldendorp *(Elementaris introductio,* 1539), Nic. Hemming *(De lege naturae,* 1562), Ben Winkler *(Principia iuri,* 1615); de los cató-licos, junto a Suárez, a Rob. Bellarmino (1542-1621; *De potestate ponti-ficis in temporalibus)* y Mariana (1537-1624); *De rege et regis institutione.*

La religión natural y la moral natural hallan entre los ingleses sus principales representantes en Herbert de Cherbury (1581-1648, *Tractatus de veritate,* 1624; *De religione gentilium errorumque apud eos causis,* 1663; acerca de él CH. DE RÉMUSAT, París, 1873; GUETTLER, *Lord Herbert Cherbury,* Munich, 1897) y Ri-chard Cumberland *(De legibus naturae disquisitio philosophica,* Londres, 1672).

Entre los platónicos o neoplatónicos de Inglaterra durante la misma época, y cuyo hogar común era la Universidad de Cambridge, descuellan Ralph. Cudworth (1617-1688; *The intellectual system of the universe.* Londres, 1678, versión latina en Jena el año 1733) y Henry More (1614-1687; *Encheiridion metaphysicum*); su correspondencia con Descartes se halla impresa en las obras de éste (edición de Cousin, tomo X). Obras filosóficas editadas por F. J. MACKINNON, Nueva York, 1925. Además hay que citar a Theophilus y su hijo Thomas Gale; compárese J. TULLOCH *Teología racional y filosofía cristiana en Inglaterra durante el siglo* XVII, Londres, 1872, G. v. HERTLING, *Locke y la escuela de Cam-bridge,* Friburgo, 1892.

30. El problema del método

Común a todos los orígenes de la filosofía moderna es una violenta oposición a la "escolástica" y, con ello, cierta ingenua incomprensión de la dependencia en que se halla aquélla respecto a ésta, no importa cuál sea la tradición que venga al caso. Pero esta oposición fundamental trae consigo que, dondequiera que no se presentan contra las viejas doctrinas meras exigencias del sentimiento o intuiciones saturadas de fantasía, se pone en primer plano la reflexión acerca de nuevos métodos de conocimiento. Partiendo de la infecundidad del "silogismo", que en el mejor de los casos sólo puede exhibir probando o refutando lo ya conocido o aplicarlo a lo particular, se engendra el anhelo de una **ars inveniendi,** de un método de investigación, de un camino seguro para el descubrimiento de lo nuevo.

1. Aquí se trataba de inmediato, bien que nada tenía que ver con la retórica, de invertir el camino: partir de lo singular, de los hechos. Esto lo habían recomendado Vives y Sánchez; Telesio y Campanella lo habían puesto en práctica. Pero no tuvieron confianza plena en las experiencias o no supieron qué hacer después con los hechos observados. En ambos sentidos creyó Bacon poder indicar a la ciencia nuevos caminos y con este propósito presenta su *Nuevo órgano,* frente al aristotélico.

La percepción cotidiana, reconoce Bacon aceptando conocidos argumentos escépticos, no ofrece ninguna garantía segura para un recto conocimiento de la naturaleza: para convertirse en experiencia científicamente utilizable, debe ser purgada de toda suerte de impurezas con las que se va generando en las representaciones habituales. Bacon llama ídolos a parejos falseamientos de la experiencia pura, y concibe una doctrina de las falsas representaciones en analogía con la de las falacias de la antigua dialéctica.[1] Desde luego hay que señalar las "engañosas representaciones de la especie" (**idola tribus**), según las cuales siempre suponemos en las cosas orden y finalidad, nos consideramos la medida del mundo externo, ciegamente mantenemos ciertos hábitos de observación provocados alguna vez por impresiones, y cosas parecidas; después vienen las "engañosas representaciones de la caverna" (**idola specus**), a causa de las cuales el hombre se encuentra encerrado, con sus disposiciones y su posición en la vida, en su caverna;[2] seguidamente, están las "engañosas representaciones del mercado" (**idola fori**), los errores que dondequiera se generan por el comercio de los hombres sobre todo por el lenguaje, merced al cual atribuimos a las palabras lo que queremos imputar a los conceptos; en fin, las "engañosas representaciones del teatro" (**idola theatri**), los desvíos de las convicciones que crédulamente tomamos de la historia humana y repetimos después sin ninguna crítica. Aquí halla Bacon la ocasión para polemizar tan acremente como el que más contra el verbalismo de la escolástica, contra el dominio de la autoridad, contra el antropomorfismo de

[1] *Nov. Org.,* I, 39.

[2] El lenguaje de Bacon, de sobra dibujado con fuertes tintas retóricas, quiere con esta designación (comp. *De augm.,* V, cap. 4) traer a cuento el mito de la caverna de Platón (*República,* 514), lo que es tanto más desafortunado, en virtud de que en la citación platónica se trata rectamente de las limitaciones generales del conocimiento sensible.

la filosofía precedente, y para exigir la autopsia de las cosas, la fiel captura de la realidad. Sin embargo, no va más lejos de tal exigencia: pues los recursos de la forma y modo como debe ser conquistada y despojada de las impurezas de los ídolos esta **mera experientia**, son pobres en extremo, y cuando Bacon enseña que no hay que fiarse de percepciones fortuitas, sino practicar la observación metódicamente y completarla por el e x p e r i m e n t o, previsto y realizado por uno mismo,[3] no hace otra cosa que indicar de manera general la tarea por seguir, a la cual falta aún la intelección teorética en la esencia del experimento.

Semejante situación prevalece con el método de la i n d u c c i ó n, que Bacon proclama como el único proceso adecuado para manipular los hechos. Con su ayuda hay que elevarse a los conocimientos universales (axiomas), para explicar desde aquí, después, otros fenómenos. En esta actividad debe frenarse todo lo posible al espíritu humano, a cuyos constitucionales errores pertenece la generalización precipitada; debe ascenderse muy pausadamente la escala de lo general a lo más general: no hay que ponerle alas, sino atarla a plomo. Por saludables y valiosas que sean estas prescripciones, tanto más sorprende que se lleve a cabo su minuciosa realización con representaciones y conceptos por completo escolásticos.[4]

El conocimiento de la naturaleza tiene por objeto descubrir las causas de las cosas. Pero las causas son, con arreglo al esquema aristotélico, formales, materiales, eficientes y finales. De éstas sólo las causas "formales" interesan: pues todo acontecer enraíza en las "f o r m a s", en las "naturalezas" de las cosas. Si, por tanto, la inducción de Bacon investiga la "forma" de los fenómenos, por ejemplo la forma del calor, se entiende aquí por forma, enteramente en el sentido del escotismo, la esencia permanente de los fenómenos, y Bacon tiene clara conciencia de que estas "formas" no son otra cosa que las "ideas" de Platón.[5] La forma de lo dado en la percepción se compone de "formas" más simples y de "diferencias", y de lo que se trata es de escudriñar unas y otras. Para este objeto, se reúnen en una **tabula praesentiae** como instancias positivas el mayor número de casos en los cuales aparece el hecho en cuestión; de igual modo se ponen en una **tabula absentiae** aquellos casos en los que tal hecho falta; en fin, en tercer lugar viene una **tabula graduum**, en la cual se comparan los diversos grados de intensidad con los que aparece el hecho con los otros hechos que siempre se dan con él. El problema, pues, debe ser resuelto mediante una progresiva exclusión (**exclusio**). La "forma" del calor, por ejemplo, es aquello que siempre existe donde se halla calor, lo que nunca se da donde falta calor, lo que existe más intensamente donde hay más calor y más débilmente donde decrece el calor.[6] Cuanto Bacon presenta como inducción, no es, desde luego, una simple enumeración, pero sí un complicado procedimiento de abstracción que tiene su base en las hipótesis metafísicas del formalismo escolástico (comp. parágr. 27, 3):[7] la vislumbre de lo nuevo aparece inserta aún en el viejo estilo de filosofar.

3 *Nov. Org.*, I, 82.
4 Compárese la minuciosa exposición en el segundo libro del *Nov. Org.*
5 Compárese *De augm. scient.*, III, 4.
6 En el ejemplo queda comprobado que la forma del calor es movimiento y, a decir verdad, en expansión, pero movimiento distribuído en las partes más pequeñas del cuerpo, debido a ciertas obstrucciones. Comp. II, 20.
7 Compárese CHR. SIGWART, *Logik*, II, parágrafo 93, 3.

2. Según esto, es comprensible que Bacon no haya sido el pensador que vino a promover metódica o positivamente la investigación natural: pero ello no menoscaba su significación filosófica,[8] que precisamente reside en haber exigido el empleo general de un principio al que no pudo dar un contenido utilizable y fructífero para el conocimiento del mundo corporal, el más próximo de los objetos por conocer. Comprendió que la nueva ciencia debía virar de las interminables discusiones de conceptos, a las cosas mismas; que no podía construirse sino sobre representaciones y que para elevarse a lo general partiendo de éstas, precisaba que lo hiciera cautelosa y paulatinamente:[9] no había dejado de concebir que en esta inducción no se trata de otra cosa que de la búsqueda de meros elementos de la realidad, partiendo de la "naturaleza" de los cuales debía ser explicado el ámbito entero de lo percibido, en su normal relación e interno vínculo. La inducción, decía, hallará las "formas" gracias a las cuales tiene que ser "interpretada" la naturaleza. Pero mientras en la cosmología no fue muy lejos del punto de apoyo del atomismo tradicional e incluso pasó por alto el extraordinario descubrimiento de la teoría copernicana, exigía, sin embargo, la aplicación de aquel p r i n c i p i o e m p í r i c o e n e l c o n o c i m i e n t o d e l h o m b r e. No sólo la existencia corporal en sus procesos vitales normales y anormales, sino también el movimiento de las representaciones y de las acciones volitivas —sobre todo los nexos sociales y políticos—: todo esto debe ser investigado y explicado sin prejuicios en y por sus fuerzas intrínsecas, con arreglo al método científiconatural. El n a t u r a l i s m o a n t r o p o l ó g i c o y s o c i a l, que Bacon anuncia en las notas enciclopédicas de su obra *De augmentis scientiarum,* contiene, para muchas ramas del saber, exposiciones programáticas,[10] y parte en general de la medular idea de que hay que concebir al hombre y a todas sus manifestaciones vitales como un producto de los mismos elementos simples que están en la base de la naturaleza externa.

Pero junto a este interés antropológico se revela otra vertiente de su doctrina. El conocimiento que pueda adquirirse del hombre es tan poco fin en sí mismo como el que concierne a la naturaleza. Todo su pensar se halla más bien bajo un fin práctico —un fin práctico que concibe por cierto en gran estilo—. La ciencia humana tiene en definitiva la tarea de suministrar al hombre, gracias al conocimiento del mundo, el dominio sobre éste. S a b e r e s p o d e r, y, a decir verdad, el único poder permanente. Si, por tanto, la magia trató de apoderarse, con fantásticas artes, de las fuerzas activas, ahora se clarifica en Bacon este oscuro intento en la idea de que el poderío del hombre sobre las cosas sólo se debe

8 Comp. CHR. SIGWART, en los "Preuss, Jahrb.", 1863, 93.
9 Amós C o m e n i o (1592-1671) ha sacado las consecuencias pedagógicas de la doctrina baconiana, en oposición al humanismo del que, en este sentido, la dirección científico natural pronto se separó. Su *Didáctica magna* presenta el curso del aprendizaje como un progresivo tránsito de lo intuitivo-concreto a lo más abstracto; su *Orbis pictus* pide para la escuela el principio visual de la enseñanza; su *Janua linguarum reserrata,* en fin, pretende organizar el aprendizaje de las lenguas de tal modo que se pongan al servicio del saber real. Compárese KVACALA, *Monumenta Germaniae Paedagogica,* XXV (1903) y XXXII (1904), y la colección de "Los Grandes Educadores", 1914. Semejantes opiniones pedagógicas se hallan también en R a t t i c h (1571-1635).
10 Si quisiera verse como realizado todo lo que tuvo Bacon en perspectiva, habría que pensar en la ciencia natural, la técnica y la medicina de nuestro tiempo.

a la sobria investigación de su verdadera esencia: sólo obedeciendo puede dominar.[11] Bacon ve en la **interpretatio naturae** sólo el medio para someter la naturaleza al imperio del espíritu humano: y su gran obra de la *Renovación de las ciencias —Instauratio magna, Temporis partus maximus—* lleva también el título *De regno hominis.*

Con ello expresó Bacon lo que conmovía en su época el corazón a millares de hombres bajo el signo de grandes acontecimientos. Con aquella serie de descubrimientos transocéanicos con los que a través de errores, aventuras y crímenes el hombre europeo había tomado posesión hasta ahora, de su planeta—, con invenciones como las de la brújula, de la pólvora, de la imprenta,[12] habíase producido en corto tiempo un cambio radical en todos los órdenes de la vida humana. Parecía iniciarse una nueva época de la cultura, y una emoción exótica sobrecogió la fantasía. Lo inaudito debía realizarse, ya nada era imposible. El telescopio revelaba los secretos del firmamento, y las energías de la Tierra comenzaban a obedecer al investigador. La ciencia quiso ser la rectora del espíritu humano en su marcha triunfal por la naturaleza. Gracias a sus descubrimientos, la vida del hombre acabaría por transformarse plenamente. Qué esperanzas desencadenó la fantasía a este respecto, puede verse en el fragmento utópico de la *Nova Atlantis* y en el *Estado del Sol* de Campanella (comp. parágrafo 32, 3). Pero el canciller inglés tenía la convicción de que la tarea del conocimiento natural era en definitiva ésta: convertir el descubrimiento, que hasta ahora había sido las más de las veces cosa del azar, en un arte que se practicara conscientemente. Ciertamente sólo ha dado vida a este pensamiento en la imagen fantástica de la "Casa Salomónica", en su utopía; desenvolverlo seriamente, se ha cuidado de hacerlo: el sentido, empero, que acompaña a su **ars inveniendi,** hace de él un enemigo del saber por el saber mismo y del conocimiento "contemplativo"; partiendo precisamente de este punto de vista combate a Aristóteles y a la ciencia conventual. En su mano corrió la filosofía el peligro de caer del dominio de los objetivos religiosos bajo los designios de los intereses técnicos.

Pero la historia demostró una vez más que los dorados frutos del saber sólo maduran donde no son buscados. Con la premura de la utilidad equivocó Bacon su propósito, y las creaciones espirituales que han convertido a la investigación natural en el fundamento de nuestra cultura externa, provienen de aquellos relevantes pensadores que quisieron comprender, con espíritu puro y sin propósitos reformadores del mundo, el orden de la naturaleza que a ellos cautivaba.

3. La orientación hacia el fin práctico del descubrimiento hizo descuidar a Bacon el valor teorético de la matemática. Pero también se había tenido ya conciencia de este valor particularmente en las ideas fantásticas que, según modelo pitagórico, admiraban, en desbordamiento neoplatónico, la armonía numérica del universo. Del mismo asombro de la belleza y orden del universo han salido los grandes investigadores de la naturaleza: mas lo nuevo en sus doctrinas reside en que ya no buscan este sentido matemático del orden cósmico en especulaciones numérico-simbólicas, sino que quieren comprenderlas y probarlas en los hechos mismos. La investigación moderna de la naturaleza ha nacido a modo de pitagorismo empírico. Ya Leonardo da Vinci advirtió esta tarea;[13] haberla resuelto antes que nadie, ha sido la honra de Kepler. El motivo psicológico de su faena fue la convicción filosófica del orden matemático del universo; y vino a comprobar esto cuando descubría las leyes del movimiento planetario por una inducción única en su género.

[11] *Nov. Org.,* I, 129.

[12] Compárese O. PESCHEL, *Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen* (Historia de la época de los descubrimientos), 2ª ed., Leipzig, 1879.

Con ello se ponía de relieve, de una parte, que el verdadero problema de la inducción científico-natural consiste en descubrir aquella relación matemática permanente en la serie total de los fenómenos susceptibles de medida; de otra, que el objeto en el que puede resolverse tal problema no es otro que el movimiento. La aritmética y geometría divinas, que Kepler buscaba en el universo, se hallan en las leyes del acontecer. Partiendo de este principio, crea Galileo, ya con más clara conciencia metódica, la mecánica a título de una teoría matemática del movimiento. Es sobremanera instructivo comparar los pensamientos que presenta éste en el *Saggiatore,* con la interpretación de la naturaleza de Bacon. Ambos intentan una misma cosa: analizar en sus elementos los fenómenos dados en la percepción para esclarecer los fenómenos por la combinación de los elementos. Pero donde la inducción de Bacon busca las "formas", el método resolutivo de Galileo indaga los más sencillos fenómenos del movimiento, matemáticamente determinables, y al paso que la interpretación de aquél radica en mostrar la acción conjunta de las "naturalezas" en el hecho empírico, exhibe éste, con su método compositivo, que la teoría matemática con su hipótesis de los elementos del movimiento, lleva al mismo resultado que cuanto revela la experiencia.[14] Sobre esta base, adquiere también el experimento una muy distinta significación: ya no es simplemente una inteligente pregunta dirigida a la naturaleza, sino una intervención prevista, mediante la cual se aíslan las formas elementales del acontecer, para someterlas a medida. De esta suerte, recibe en Galileo todo lo que había presentido Bacon, gracias al principio matemático y por su aplicación al movimiento, un claro sentido utilizable en la investigación natural; y conforme a estos principios de la mecánica pudo en definitiva, Newton, merced a la hipótesis de la gravitación, dar la teoría matemática para la explicación de las leyes keplerianas.

Con esto sellábase en una forma enteramente nueva el triunfo del principio democrítico-platónico: el objeto de la verdadera ciencia natural no es otro que lo cuantitativamente determinable: pero esto no versa en rigor sobre el ser, sino sobre el acontecer en la naturaleza. El conocimiento científico se dilata hasta donde puede hacerlo la teoría matemática del movimiento. La filosofía de Hobbes[15] toma también este punto de vista de la física galileica. La geometría es la única disciplina cierta; todo conocimiento de la naturaleza enraíza en ella. Sólo conocemos aquellos objetos que podemos construir: de esta nuestra peculiar operación derivamos todas las demás consecuencias. Por tanto, el conocimiento de todas las

[13] Compárese acerca de él como filósofo, K. PRANTL, *Sitz. Ber.* de la Academia de Munich, 1885, 1; y recientemente P. DUHEM, 1906-08, B. CROCE, Milán, 1909, J. PELADAN, París, 1909. L. OLSCHKI, I, 252 ss.

[14] Hobbes se apropia el punto de vista metódico de Galileo (comp. *De Corp.,* cap. 6) y, a decir verdad, en oposición expresamente racionalista al empirismo de Bacon.

[15] Compárese la parte inicial de la obra *De Corpore.*

cosas reside, en la medida en que es asequible a nosotros, en la reducción de lo percibido al movimiento de los cuerpos en el espacio. La ciencia tiene que ir de los fenómenos a las causas y de éstas, nuevamente, a los efectos; pero los fenómenos son, según su esencia, movimientos; las causas, elementos simples de movimiento, y los efectos, también movimientos. Así surge aquel principio que suena a materialista: ¡La filosofía es la doctrina del movimiento de los cuerpos! He aquí la extrema consecuencia de la escisión de filosofía y teología, iniciada con los minoritas ingleses.

Lo filosóficamente esencial en estos comienzos metódicos de la investigación natural son, pues, dos cosas: se corrige el empirismo por la matemática, y el pitagorismo de la tradición humanista se convierte, gracias al empirismo, en teoría matemática. Galileo constituye el punto de cruce de esta síntesis.

4. De esta guisa se hallaba en la teoría matemática aquel momento racional que Giordano Bruno había pedido al ocuparse de la doctrina copernicana para interpretar las percepciones sensoriales.[16] La matemática es la ciencia racional. Partiendo de esta convicción emprende Descartes la reforma de la filosofía. En la formación que recibió en la escolástica jesuítica, había llegado a la convicción[17] de que sólo en la matemática podía satisfacer su honda necesidad de verdad, y no en las teorías metafísicas ni en la erudición farragosa de las disciplinas empíricas, y con arreglo al modelo de aquélla creía poder —él mismo fue, como es sabido, un matemático creador— transformar todas las ciencias humanas: su filosofía quiere ser una matemática universal. En la generalización, para este objeto imprescindible, del principio galileico, pasa por alto ciertos momentos que se revelaron fructíferos para temas particulares de la investigación naturalista, de modo que la doctrina cartesiana no suele estimarse como un progreso en la historia de la física; pero tanto mayor fue su influjo en el desarrollo de la filosofía, en el cual ha sido el espíritu dominante durante el siglo XVII y aún después.

A aquellos pensamientos metódicos, que comparten por igual Bacon y Galileo, añade Descartes un postulado de grandes consecuencias: exigía que el método inductivo o resolutivo condujera a un principio único de la más elevada y absoluta certeza, partiendo del cual, después, se explicara el ámbito entero de la experiencia, según el método compositivo. Pareja exigencia era sobremanera original y enraizaba en la necesidad de un nexo sistemático de todos los conocimientos humanos: reposa en la repugnancia a la aceptación tradicional del saber históricamente dado y en el anhelo de una nueva e íntegra creación filosófica. Descartes intenta por una enumeración inductiva y un examen crítico de todas las representaciones, un punto de vista singularmente cierto, para derivar de aquí todas las demás verdades. La inicial tarea de la filosofía es analítica; la segunda, sintética.

Las *Meditaciones* ofrecen la clásica exposición de este pensamiento. En un dramático monólogo describe el filósofo su lucha por la verdad. Partiendo del supremo principio **de omnibus dubitandum** pasa revista general a todo el ámbito de las representaciones, y allí le sale al paso todo el aparato de los argumentos escépticos. Experimentamos tan a menudo el cam-

16 G. Bruno, *Dell' inf. univ. e. mond.* (L. 307).

17 Compárese la bella exposición en el *Discours de la Méthode.*

bio de opiniones y los engaños de los sentidos, dice Descartes, que no podemos menos de no creer en ellos. En la diversidad de las impresiones que provoca el mismo objeto bajo diferentes circunstancias, no puede decidirse cuál de ellas o si, en general, una de ellas, encierra la verdadera esencia de la cosa, y la vivacidad y seguridad con que vivimos nuestros engaños en el propio acto de la experimentación, da origen a la sospecha, nunca extirpable por completo, de si soñamos cuando estamos despiertos y creemos estar percibiendo. Además, en la base de todas las combinaciones que es capaz de crear la imaginación, hállanse los elementos simples de las representaciones, y en ellos tropezamos con verdades que no podemos menos que admitirlas, como por ejemplo las sencillas proposiciones de la aritmética, $2 + 3 = 5$ y otras semejantes. Pero ¿qué tal si estuviéramos conformados de tal modo que, según nuestra naturaleza, necesariamente deberíamos errar? ¿Qué tal si nos hubiese creado un demonio, a quien le hubiera venido en gana dotarnos de una razón, que en tanto parece enseñarnos la verdad, nos engaña por necesidad? Contra un tal espejismo nos encontraríamos indefensos y este pensamiento sembraría en nosotros la desconfianza, incluso contra las sentencias más evidentes de la razón, incluso contra el "conocimiento por la luz natural".

Pero una vez que tan radical duda de tal suerte toca sus extremas posibilidades, acaba por destruirse a sí misma: pone al descubierto un hecho de certeza enteramente irrefutable: para dudar, para soñar, para ser engañado, es preciso que yo exista. La duda también demuestra que yo existo como una esencia pensante, consciente (**res cogitans**). La proposición **cogito sum** es verdadera tantas veces como yo la piense o exprese. Y, a decir verdad, la certeza del ser no se halla fuera de mi conciencia, en ninguna otra de mis actividades. Que yo vaya de paseo, puedo en sueños imaginármelo.[18] Que yo soy consciente no sólo puedo imaginarlo, pues el propio acto de imaginar es una especie de conciencia.[19] La certeza del ser de la conciencia es la verdad fundamental y unitaria que encuentra Descartes por el método analítico.

La superación de la duda reside en el argumento agustiniano (comp. parágrafo 22, 1) de la realidad de la esencia consciente. Pero Descartes [20] no hace uso del argumento como Agustín mismo y un gran número de pensadores sobre los que ha influido la doctrina de éste, en la época de transición.[21] Allí valía la autocerteza del alma como la más segura de todas las experiencias, como el hecho fun-

18 "Responsio" de Descartes a la Objeción de Gassendi (V. 2). Comp. *Princ. phil.*, I, 9.

19 La traducción habitual de *cogitare, cogitatio* con el término "pensar" (pensamiento), no se halla exenta de mal entendimiento, toda vez que este último vocablo en alemán (y en español) alude a una forma de la conciencia teorética. Descartes mismo esclarece el sentido del verbo latino **cogitare** (*Meditaciones*, 3; *Princ. phil.*, I, 9) mediante enumeraciones; entiende bajo tal término: afirmar, negar, conceptuar, querer, odiar, imaginar, sentir, etc. Para designar lo genérico o común de todas estas funciones no tenemos en alemán (y en español) otra palabra que "conciencia", y Descartes mismo dice (*Princ.* I, 9): **Cogitationis nomine intellego illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.** Lo propio vale para el uso que hace Spinoza del término; compárese de este último: *Princ. phil. Cart.* I, prop. 4 schol., y también la *Etica,* ax. 3.

20 Quien parece que al principio no había conocido el origen histórico de este argumento: comp. Obj. IV y Resp.

damental de la percepción interna, gracias al cual posee ésta superioridad epistemológica sobre las percepciones externas. Así había puesto en práctica —para no citar otra vez la doctrina moral de Charron— particularmente Campanella el principio agustiniano, cuando, parecidamente al gran Padre de la Iglesia, descubre los momentos de esta autoexperiencia en las metafísicas primalidades de todas las cosas (comp. parágr. 29. 3). En forma enteramente análoga, también Tschirnhausen ha considerado más tarde —haciendo abstracción de Locke por completo[22]— y en probable relación con Descartes, el autoconocimiento como la **experientia evidentissima**,[23] que, por tanto, debe valer como el principio **a posteriori** de la filosofía (comp. más abajo el núm. 7), de tal suerte que, partiendo de él pueden ser construídos **a priori** los otros conocimientos: pues en ella está contenida la triple verdad: I) de que somos afectados por ciertas cosas agradablemente, por otras, desagradablemente; II) de que conocemos esto y no aquello; III) de que nos comportamos pasivamente en la representación, ante el mundo externo —los tres puntos de partida para las tres ciencias racionales: ética, lógica y física.

5. En cambio, en Descartes tuvo el principio **cogito sum** no tanto la significación de una experiencia, cuanto la de la primera verdad racional fundamental. Su evidencia no es la de una conclusión,[24] sino la de la inmediata certeza intuitiva. El método analítico indaga aquí, como en Galileo, los últimos elementos de suyo evidentes, partiendo de los cuales hay que explicar lo demás: pero al paso que el físico descubre en el movimiento la forma intuitiva básica, que debe hacer comprensible toda suerte de acontecer corporal, escudriña el metafísico las verdades elementales de la conciencia. En ello reside el racionalismo de Descartes.

Aclara su punto de vista diciendo que la superioridad de la autoconciencia se halla en la plenaria claridad y distinción, y presentando como principio del método sintético éste: es verdadero todo aquello que es tan claro y distinto como la autoconciencia, esto es, lo que se presenta tan clara e inderivablemente a los ojos del espíritu como su propia existencia. Descartes define lo claro[25] como lo que brilla intuitivamente a la mirada del espíritu; lo distinto como lo que es en todas sus partes claro y firmemente determinado. Y aquellas representaciones —o ideas, como las llama Descartes de acuerdo con la escolástica posterior— que en este sentido son claras y distintas, cuya evidencia no es derivable de ningunas otras, sino en sí misma fundable, reciben el nombre de **ideas innatas**.[26] A esta fórmula enlaza asimismo, bien

[21] Comp. A. Faust, *Descartes y Agustín* (Die Akademie, Erlangen, 1924) y León Blanchet, *Les antécédents historiques du "je pense, donc je suis"* (París, 1920).
[22] Compárese adelante el parágrafo 33 s.
[23] Tschirnhaus, *Med. ment.* (1895), pp. 290-294.
[24] Resp. ad Obj., II.
[25] *Princ. phil.*, I, 45.
[26] Compárese E. Grimm, *La doctrina de Descartes de las Ideas innatas* (Jena, 1873); también P. Natorp, *La teoría del conocimiento de Descartes* (Marburgo, 1882). Que **innatus** queda mejor traducido con el término alemán "eingeboren" que con el habitual "angeboren", lo hace notar R. Eucken, *Historia y crítica de las corrientes filosóficas del presente* p. 73. (En español se trata de una mera etimología. N. de T.) Véase además, G. v. Hertling, *Relaciones de Descartes con la Escolástica* (Academia de Munich., 1897 y 1899), así como "Hist. Beiträge zur Philosophie", 1914, pp. 181 ss.

que ocasionalmente, la representación psicogenética de que estas Ideas se hallan impresas en el alma humana, por Dios, pero él trata solamente de subrayar las más de las veces la significación epistemológica de la evidencia racional inmediata.

Se hallan propiamente mezcladas las dos significaciones en las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, que, sin género de duda, vienen a formar una parte integrante de su doctrina del conocimiento, en tanto, la idea de Dios es la primera a la que se dota, en el desarrollo sintético de su método, de la misma claridad y distinción o de la evidencia intuitiva de la "luz natural" de que es portadora la propia autoconciencia. La nueva prueba (llamada "cartesiana"), que presenta,[27] es, formalmente considerada —y esto constituye un aditamento desafortunado —una mezcla de hipótesis escolásticas. De hecho parte del pensamiento de que la autoconciencia individual se conoce a sí misma como algo finito y, por tanto, imperfecto (conforme a la vieja idea que identifica las determinaciones de valor con gradaciones ontológicas), pero que este conocimiento no puede provenir más que del concepto de un ser absolutamente perfecto (**ens perfectissimum**). Tal concepto que hallamos en nosotros mismos, ha de tener una causa que no puede encontrarse en nosotros ni en otras cosas finitas, cualesquiera que sean. Pues el principio de causalidad exige que en la causa se encierre tanta realidad como en el efecto de ella. Este postulado realista —en sentido escolástico— se aplica ahora, en analogía con Anselmo, a la relación de lo representado (**esse in intellectu** o **esse objetive**) con lo real (**esse in re** o **esse formaliter**), para inferir que no podríamos tener la idea de un ser perfectísimo, si ella misma no hubiese sido introducida en nosotros por tal ser.

Es, por tanto, una original combinación ésta con la que Descartes organiza su prueba antropológico-metafísica de la existencia de Dios. Pero ésta tiene por de pronto, en su teoría del conocimiento, la importancia de haber destruído la ilusión escéptico-hipotética de un demonio falaz—, de haber vuelto a establecer y con ello haber fundado definitivamente la confianza en el **lumen naturale**, esto es, en la evidencia inmediata, toda vez que la perfección de Dios involucra su veracidad y es imposible que nos haya creado de tal modo que, por necesidad, erremos. La prueba de la existencia de Dios dada en la tercera meditación, tiene un sentido aún más amplio: la autoconciencia no sólo está cierta **eo ipso** de sí misma, sino también de una realidad espiritual superior, que reside en la Divinidad como la fuente unitaria de todo conocimiento racional. De esta suerte funda Descartes, por rodeo escolástico, el racionalismo moderno: pues esta ilación de pensamientos daba el salvoconducto para atribuir la suprema certeza a todos los principios evidentes, clara y distintamente a la razón. A ellos pertenecen en primera línea las verdades de la matemática, pero también la prueba ontológica de la existencia de Dios. Pues con la misma necesidad intelectiva —así admite Descartes[28] el argumento anselmiano—, con la que se derivan de la definición de triángulo los teoremas geométricos, se sigue también de la simple defi-

[27] *Meditaciones*, 3.
[28] *Ibid.*, 5.

nición del más real de todos los seres, que a él conviene la nota de la existencia. La posibilidad de pensar a Dios, basta para demostrar su existencia.[29]

De correspondiente modo se sigue del criterio de la claridad y distinción que, asimismo, las cosas finitas y en particular los cuerpos pueden ser conocidos más o menos, según el grado de claridad y distinción con que aparecen a la conciencia. Pero esto es para Descartes lo matemático, y se limita a las determinaciones cuantitativas, al paso que no ve el filósofo en lo cualitativo dado sensiblemente en la percepción, más que algo oscuro y confuso. Por tanto, desembocan metafísica y teoría del conocimiento también para él en una física matemática. Llama[30] imaginación (**imaginatio**) a la captura sensible de lo cualitativo; en cambio designa conocimiento intelectual (**intellectio**) a la comprensión de lo construible matemáticamente, y por mucho que estime la ayuda que la experiencia suministra en la primera forma, para él reposa el conocimiento verdaderamente científico en la última.

La diferencia (que remonta a Duns Escoto y aún más lejos) entre representaciones distintas y confusas sirve asimismo a Descartes para resolver el problema del error; tal solución parte del principio de la **veracitas Dei**, pues no parece comprensible que la Divinidad perfecta haya podido crear la naturaleza humana de tal modo que, en general, yerre en su acción. Aquí echa mano Descartes[31] de una doctrina de la libertad particularmente limitada, que puede ser contada por igual en el determinismo tomista y en el indeterminismo escotista. Se admite expresamente que sólo las representaciones claras y distintas ejercen tal poder coactivo y determinante sobre el espíritu, que éste no puede sustraerse a su reconocimiento, al paso que frente a las representaciones oscuras y confusas mantiene la actitud inmotivada e ilimitada del **liberum arbitrium indifferentiae**: en aquel poder posee el hombre su capacidad susceptible de extenderse superlativamente, en este arbitrio ilimitado se revela su esencia como una imagen de la libertad absoluta de Dios.[32] El error se origina cuando afirmación y negación aparecen arbitrariamente (sin fudamento) en compañía de representaciones oscuras y confusas.[33] La exigencia, de allí derivada, de abstenerse de juzgar donde no tiene lugar un conocimiento claro y distinto, recuerda diáfanamente la vieja *epochée;* la afinidad de esta teoría del error con las doctrinas de los escépticos y de los estoicos de la *synkatáthesis* (comp. parágrafos 14, 2, y 17, 9) puede advertirse holgadamente.[34] En realidad, Descartes reconoce (lo que asi-

29 H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes,* París, 1924.
30 *Ibid.,* 6.
31 *Ibid.,* 4. Compárese Br. Christiansen, *Das Urteil bei Descartes* (El juicio en Descartes), Friburgo., 1902.
32 Aquí acoge Descartes, como un poco antes que él, Gibieuf, la doctrina escocesa.
33 Según esto, el error aparece como acto de la libertad de la voluntad, en pararelo con el pecado y, con ello, como culpa: es la culpa del autoengaño. Malebranche (*Entr.* III s.) particularmente ha desenvuelto este pensamiento.
34 Pareja afinidad se extiende consecuentemente a la ética de Descartes. Del conocimiento claro y distinto se sigue, por necesidad, el recto querer y obrar; de los oscuros y confusos impulsos de la sensibilidad se origina en la esfera de lo moral, el pecado, así como teoréticamente el error es un abuso de la libertad. El ideal ético es la hegemonía socrático-estoica de la razón sobre la sensibilidad.

mismo coincide con Agustín y Duns Escoto) el momento volitivo en el juicio, y Spinoza le sigue en este punto tan lejos, que acaba por ver en la afirmación y negación una nota necesaria de toda representación y enseña que el hombre no puede pensar sin querer al mismo tiempo.[35]

6. La reforma (matemática) cartesiana de la filosofía tuvo un peculiar destino. Sus resultados metafísicos abrieron el camino para un desarrollo rico y fructífero: pero su tendencia metódica fue muy pronto presa de una incomprensión que vino a confundir su sentido. El filósofo quiso también ver aplicado en los problemas particulares el método analítico, en gran escala,[36] y concibió el método sintético como un progreso inventivo de una verdad intuitiva a otra. Pero los discípulos confundieron la actividad espiritual creadoramente libre, que Descartes tuvo a la vista, con aquel sistema de exposición por excelencia demostrativo que hallaron en el Manual de la geometría de Euclides. El rasgo monístico de la metodología cartesiana, la presentación de un principio supremo del que todos los demás sacaban su certeza, vino a favorecer pareja confusión, y el nuevo método de investigación degeneró otra vez en un **ars demonstrandi:** el ideal de la fisolofía se veía en la tarea de desenvolver la suma de sus conocimientos como un sistema que parte de un principio fundamental de tan rigurosa consecuencia, como el manual de la geometría de Euclides con todos sus teoremas derivados de axiomas y definiciones.

A tales pretensiones había contestado Descartes haciendo hincapié en los peligros de esta interpretación, con un ensayo de tanteo:[37] pero llegaba a seducir aún más la importancia de la matemática para el método de la filosofía, precisamente porque allí se consideraba a aquélla como el ideal de la ciencia demostrativa. Al menos, en esta dirección se ha manifestado superlativamente el influjo de la filosofía cartesiana, en la época posterior. En todos los cambios que van experimentando las doctrinas epistemológicas hasta el siglo XVIII, es un axioma inconmovible, para todos los partidos, la dicha apreciación de la matemática. Incluso se ha convertido en hombres como Pascal, en palanca del escepticismo y misticismo. Puesto que ninguna ciencia humana, así razona Pascal, ni la metafísica ni las disciplinas empíricas, pueden alcanzar la evidencia matemática, debe moderar el hombre su afán cognoscitivo racional y tanto más, siguiendo los impulsos de su corazón, entregarse a la fe llena de presentimientos y al tacto sentimental de una vida noble. Asimismo el místico Poiret,[38] influído por Boehme, y el escéptico ortodoxo Huet[39] se alejan del cartesianismo, porque no ha podido realizar éste el programa de una matemática universal.

Enlazándose en un sentido aún más diverso con la dirección escéptica dominante en Francia desde el gran influjo de Montaigne, aparece el pensar científico-natural-matemático en Pedro Gassendi. Con ex-

35 *Eth.,* II, prop. 49.
36 Las reglas para orientar la investigación que se hallan en la parte final del *Discours de* Descartes, se encuentran muy próximas a las baconianas.
37 Resp. ad. Obj. II.
38 Compárese M. Wieser, *Der sentimentale Mensch,* 1924.
39 Pedro Daniel Huet (1630-1721), el erudito obispo de Avranches, escribió *Censura philosophiae cartesianae* (1689) y el *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* (1723). También es instructivo en el propio sentido su *Autobiografía* (1718). Compárese sobre este filósofo, Ch. Bartholmess, París, 1850.

presa animosidad para el aristotelismo, era un resuelto defensor de la moderna ciencia natural, y su retorno a Epicuro, a quien había "salvado" con gran éxito tanto en su aspecto teorético como en el moral, significa una renovación del atomismo, por demás influyente. Pero sólo podía armonizar estas convicciones con su situación religiosa excluyendo, según el modelo baconiano, todo lo suprasensible del dominio del conocimiento por la "luz natural", y aceptando para aquella esfera sólo la validez de la revelación y de la doctrina eclesiástica. Por ello, combatió la metafísica de Descartes con armas sensualistas y se declaró en contra del intento de extender el método racional al conocimiento de la divinidad y de la esencia del alma.[40]

Intentos positivos para una postformación del método cartesiano, con arreglo al mecanismo euclidiano de probar, se hallan en la Lógica de Port-Royal y en los escritos lógicos de Geulincx; sin embargo, acabado como de una sola pieza, aparece ante nosotros parejo esquematismo metódico en Spinoza. Por de pronto, hace una exposición de la filosofía cartesiana **more geometrico,** al desenvolver paso a paso, una vez presentadas ciertas definiciones y determinados axiomas, el contenido teorético del sistema, en una serie de teoremas (proposiciones), cada uno de los cuales debe ser probado partiendo de las definiciones, axiomas y proposiciones precedentes; a ellas se van acoplando corolarios y escolios más libremente incorporados. En esta forma pesadamente majestuosa, empero, condensa Spinoza también su propia filosofía en la *Etica,* y con ello cree haberla probado con el mismo rigor que ostenta el sistema euclidiano de la geometría. Este no sólo implica la corrección, exenta de lagunas, del procedimiento probatorio, sino que también evidencia inequívoca y validez incontrovertible de las definiciones y axiomas. Un vistazo en la ética (y no sólo en el primero, sino también en los subsiguientes libros) basta para convencerse de la ingenuidad con que Spinoza presenta como conceptos y principios evidentes la doctrina solidificada del pensamiento escolástico y con ello además anticipa **implicite** ya un cabal sistema metafísico.

Sin embargo, este método geométrico tiene —y en eso reside su justificación psicogenética— en Spinoza, al mismo tiempo, una significación objetiva. La convicción religiosa fundamental de que de la esencia unitaria de Dios se originan todas las cosas, parecía exigirle un método de conocimiento filosófico que de pareja manera derivara de la idea de Dios las ideas de las otras cosas.[41] En la verdadera filosofía, el orden de las ideas debe ser el mismo que el orden real de las cosas.[42] Pero de allí se colige de suyo que el proceso real del origen de las cosas partiendo de Dios, debe ser pensando según la analogía del origen lógico de la consecuencia que parte de un principio, y de esta suerte la determinación metódica de la tarea de la filosofía, en Spi-

40 Compárese H. Berr, *An iure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit,* París, 1898.

41 Véase particularmente el *Tratat. de int. emend.;* un comentario sobre el propio tratado, C. Gebhardt (Heidelberg, 1905).

42 Singularmente Tschirnhaus ha puesto en práctica la opinión de que el verdadero conocimiento reproduce como definición genética el desarrollo de su objeto; no se detiene (*Med. ment.*, 67 s.) ante la paradoja de que una perfecta definición de la risa debe provocar la propia risa.

noza, involucra ya el carácter metafísico de su solución (compárese parágrafo 31, 5).

7. Por poco que se haya osado en la época subsiguiente apropiarse el contenido de la filosofía spinocista, su forma metódica, empero, ejerció avasallador influjo: y tanto más se aclimataba el método geométrico en la filosofía de la Escuela, cuanto más se dejaba sentir el retorno triunfal del mecanismo silogístico; todos los conocimientos debían ser ahora derivados de las más altas verdades, conforme a las reglas de la deducción. Particularmente acogen los cartesianos alemanes orientados en la matemática, el método geométrico en tal sentido: así ocurre en Jung y Weigel, y el afán académico por escribir manuales halló en este método una forma en íntima armonía con él. En el siglo xviii ha promovido en gran escala Christian Wolff (comp. parte V de esta obra), con sus manuales latinos, tal tendencia, y no podía existir de hecho mejor forma para la sistematización de un cuerpo de doctrina concluso y en sí claramente concebido. Esto se pone ya de manifiesto, cuando trata Pufendorf, con arreglo al método geométrico, de deducir del único principio de la tendencia de sociabilidad, todo el sistema del derecho natural cual una necesidad lógica.

Estando en boga esta opinión, se forma en ella Leibniz, bajo el influjo de Erhard Weigel, y fue al principio uno de sus representantes más consecuentes. No bromeaba cuando daba a un folleto político esta extraña vestimenta,[43] sino creía seriamente que las disputas filosóficas terminarían si pudiera construirse una filosofía tan clara y firmemente como puede hacerse un cálculo matemático.[44]

Leibniz se entrega a esta suerte de pensamientos con gran entusiasmo. Las incitaciones de Hobbes, que asimismo —aunque con propósitos enteramente diversos, comp. parágrafo 31, 2— conciben el pensar como un cálculo con los signos conceptuales de las cosas, venían a asociarse; el arte lúlico y los esfuerzos de Giordano Bruno para mejorarlo, eran bien conocidos de Leibniz. Incluso en los círculos cartesianos se ponía a consideración la idea de convertir el método matemático en un arte inventivo según reglas: al lado de Joaquín Jung influye sobre Leibniz, en este sentido, el profesor de Altdorf Joh. Christoph Sturm. Hay que añadir en fin la idea de expresar los conceptos metafísicos fundamentales así como las operaciones lógicas de sus internos vínculos, a la manera de un lenguaje algorítmico, echando mano de caracteres determinados; la posibilidad de escribir los resultados de la investigación filosófica (de parecido modo que la matemática) en fórmulas generales, y de elevarse de esta guisa a una lengua precisa, sobre los heterogéneos estilos literarios: un ensayo por crear un lenguaje científico universal, una "lingua adamica", que tuvo, a decir verdad, en la época de Leibniz, numerosos defensores.[45] Así se explica que también se haya propuesto Leibniz el pensa-

43 En el pseudónimo *Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo* (1669), demuestra, con arreglo al "método geométrico", en 60 proposiciones y demostraciones, que debe ser electo rey de Polonia el conde palatino de Neuburg.

44 *De scientia universali seu calculo philosophico,* 1684.

45 J. H. Becker (1661), G. Dalgarn (1661), Athanasius Kircher (1663), J. Wilking (1668) escribieron bosquejos de esta índole: a ellos se relacionan una vez más, en nuestro tiempo, los intentos por crear una lengua internacional.

miento de una **Characteristica universalis** y de un método del cálculo filosófico.[46]

El resultado de estos curiosos intentos fue éste: que se acabó por buscar y fijar aquellas supremas verdades de las cuales, por combinación, deben ser derivados todos los demás conocimientos. Así se lanza también Leibniz, como Galileo y Descartes, a la rebusca de aquello que de manera inmediata e intuitiva, esto es, como evidente, se impone al espíritu y por cuyo enlace vienen a fundarse todos los conocimientos. En estas reflexiones tropieza Leibniz[47] con aquel descubrimiento (que ya antes de él había hecho Aristóteles) de que existen dos diversas especies de estos conocimientos intuitivos: las verdades universales, evidentes de suyo a la razón, y los hechos de la experiencia. Unas tienen validez intemporal, las otras, vigencia particular: *Vérités éternelles* y *verités de fait.* Pero ambas tienen de común que son intuitivas, es decir, son en sí mismas ciertas y no se derivan de otras; se llaman, por tanto, **primae veritates** o, también, **primae possibilitates,** toda vez que en ellas se funda la posibilidad de toda derivación. Pues la "posibilidad" de un concepto se reconoce o por la "definición causal", que lo deriva de las primeras posibilidades, esto es, **a priori,** o por la experiencia inmediata de su realidad, a saber, **a posteriori.**

De muy interesante manera pone en relación Leibniz estas dos especies de "verdades primeras" —las racionales y las empíricas, como se advierte— con las dos notas cartesianas de la evidencia intuitiva, la claridad y la distinción. Da un sentido un poco diferente a la significación de las dos expresiones.[48] Clara es aquella representación que, diferente a todas las demás, es adecuada para reconocer su objeto; distinta, aquella en la que podemos diferenciar todas las partes constitutivas, al par que conocer las relaciones que existen en estas partes. Conforme a esto, son las claras y distintas las verdades **a priori,** las verdades "geométricas" o "metafísicas"; en cambio, las verdades facticias (de experiencia) son claras, pero no distintas. Las primeras pues, son evidentes por completo, se hallan ligadas a la convicción de la imposibilidad de lo contrario; en las segundas es comprensible que no sean lo que son. En aquéllas reposa la certeza intuitiva en el principio de contradicción; en éstas ha menester la posibilidad comprobada por la experiencia real, de una explicación con arreglo al principio de razón suficiente.

En un principio explicaba Leibniz tal diferencia por la imperfección del entendimiento humano. En las verdades racionales vemos la imposibilidad del contrario; en las empíricas, éste no es el caso, y debemos limitarnos a la comprobación de su realidad;[49] pero también estas últimas residen **in natura rerum** y para el entendimiento divino se fundan de tal modo que su contrario asimismo es imposible, aunque para nosotros sea posible. Al poner Leibniz en parangón esta diferencia con la que existe entre las cantidades conmensurables y las inconmensurables, creía origi-

[46] Compárese A. Trendelenburg, *Hist. Beitraege zur Philosophie,* tomos II y III.

[47] *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684).

[48] *Op. cit.*, 79.

[49] La distinción aristotélica entre *dióti* y *hóti.*

nariamente que la inconmensurabilidad reside sólo en la limitada capacidad cognoscitiva del hombre. Pero en el curso de su evolución se tornó esta diferencia, una diferencia absoluta:[50] adquirió significación metafísica. Leibniz distingue ahora **realiter** entre la necesidad incondicionada que involucra la imposibilidad del contrario, y la necesidad condicionada que "sólo" es de carácter empírico (facticio). Divide los principios de las cosas en dos grupos: los que excluyen la posibilidad de su contrario y aquellos cuyo contrario es posible: distingue también metafísicamente entre verdades necesarias y verdades fortuitas. Pero esto se halla en relación con temas metafísicos, que se originan de cierto influjo de la teoría escocesa de la contingencia y arrojan por la borda la validez universal del método geométrico.

31. Sustancia y causalidad

Edm. Koenig, *Die Entwicklung des Kausalproblems* (La evolución del problema de la causalidad), 2 vols., Leipzig, 1888-1890.

E. Wentscher, *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie* (Historia del problema de la causalidad en la filosofía moderna), 1921.

El resultado positivo del nuevo método fue, en el campo de la metafísica, como en el dominio de la ciencia natural, una transformación de las ideas medulares acerca de la esencia de las cosas y del engranaje de éstas en el acontecer: los conceptos de sustancia y de causalidad ganaron un nuevo contenido.[1] Pero semejante giro no pudo ser tan radical en la metafísica, como en la ciencia de la naturaleza. En este dominio, más limitado, se pudo, en cierto modo, comenzar **ab ovo** y crear **de facto** una teoría enteramente nueva, una vez que húbose descubierto el principio galileico: en las doctrinas filosóficas, de un alcance más general, el poder y derecho de la tradición eran demasiado grandes, para haber podido desplazarlos por completo.

Esta diferencia ya se ponía de manifiesto en la delicada relación con los conceptos religiosos. La investigación naturalista podía aislarse absolutamente de la teología y comportarse frente a ella con entera indiferencia: la metafísica tuvo que estar, por el concepto de Dios y por la doctrina del mundo espiritual, ya en amigable, ya en hostil contacto con el círculo de las representaciones religiosas. Un Galileo había subrayado que las investigaciones sobre la física no tenían que ver nada con la doctrina de la *Biblia,*[2] y a un Newton no le impidió su filosofía natural matemática sumergirse con ardiente religiosidad en los misterios del Apocalipsis. Pero los metafísicos, por indiferentes que pudieran parecer en materia de religión y manipularan su ciencia en sentido puramente teorético, debían reparar en que los objetos de que se ocupa-

[50] El motivo de ello residía en que la inicial interpretación llevaba a la admisión de una necesidad incondicionada de lo facticio, esto es, al spinocismo, que Leibniz trató de evitar casi de manera temerosa.

[1] Acerca de esta lucha de las tradiciones, incluso en la esfera de la ciencia natural, compárese P. Brunet, *Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au 18me siècle* (París, 1926).

[2] Compárese la carta dirigida a la Gran Duquesa Cristina (1615). Op. II, pp. 26 ss.

ban poseían para la doctrina eclesiástica una significación esencial y decisiva. Esto acarreó a la filosofía moderna una situación difícil en cierto modo: la filosofía medieval había puesto en los objetos del dogma, por su parte, un interés esencialmente religioso; los modernos consideraban aquéllos, aunque de modo general, sólo desde puntos de vista teoréticos. De la manera más íntima advirtieron la imposibilidad de una metafísica propia quienes reducían, como Bacon y Hobbes, la filosofía a investigación natural y abandonaban al dogma los problemas de la divinidad y del destino suprasensible del hombre. Bacon dice esto en un tono jactancioso, tras el cual es difícil reconocer su intención verdadera;[3] Hobbes deja ver pronto que su concepción naturalista, según modelo epicúreo, considera las representaciones supranaturales como una superstición nacida de una deficiencia acerca del reconocimiento de la naturaleza, una superstición que se convierte en poder obligatorio de la religión, gracias al orden estatal.[4] Pero más escabrosa era la posición de aquellos filósofos que mantenían el concepto metafísico de la Divinidad en la propia explicación de la naturaleza; toda la actividad literaria de Descartes está llena de temerosas precauciones para evitar aquel choque religioso, al paso que Leibniz, mucho más positivista, intenta poner en consonancia su metafísica con la religión; y por otra parte reveló la suerte de Spinoza cuán peligroso era que la filosofía subrayara públicamente la diferencia de su concepto de Dios respecto al de la dogmática.

1. Pero la principal dificultad del problema estaba en la circunstancia de que el nuevo principio metódico de la *mecánica* excluía toda reducción de los fenómenos corpóreos a fuerzas espirituales. La naturaleza fue desespiritualizada, la ciencia no quería ver en ella otra cosa que movimientos de pequeñísimos cuerpos, de los cuales un movimiento sería la causa de otro. No quedaba espacio alguno para el influjo de causas sobrenaturales. De un golpe se convirtieron en errores, científicamente superados, magia, astrología y alquimia, en las cuales el fantasma neoplatónico había sentado sus reales. Ya *Leonardo* había pedido que se explicaran los fenómenos del mundo externo sólo mediante *causas naturales*; los grandes sistemas del siglo XVII sólo admiten, sin excepción, estas causas, y un cartesiano, Baltasar Bekker, escribe un libro[5] para demostrar que, según los principios de la moderna ciencia natural, deben ser contados entre los errores más nocivos, toda suerte de espectros, exorcismos, poderes mágicos —una amonestación que estaba muy en su lugar para combatir las muchas supersticiones del Renacimiento.

Con los espíritus hubo de ceder terreno, asimismo, la *teología*. La explicación de los fenómenos naturales echando mano de su finalidad desembocaba, al fin de cuentas, en el pensamiento de una creación espiritual u orden de las cosas: de esta guisa se halla en contradicción con el principio de la mecánica. En este punto llegó a ser superlativamente perceptible la victoria del democritismo sobre la filosofía platónico aristotélica de la naturaleza: pero también la nueva filosofía vino a subrayar esto del más enérgico modo. *Bacon* contaba la consideración teleológica

[3] *De Augm. Scient.*, IX, donde lo sobrenatural e inconcebible se presenta como lo más característico y meritorio de la fe.
[4] *Leviatán*, I, 6; compárese allí mismo la drástica expresión, IV, 32.
[5] Baltasar Bekker (1634-1698), *De betoverte wereld* (1690).

de la naturaleza entre los ídolos y, a decir verdad, entre los peligrosos **idola tribu**, entre aquellos graves errores en que incurre el hombre por su propia naturaleza; no niega, en verdad, que la metafísica se ocupe de las *causas finales*, como disciplina históricamente transmitida, pero adscribe a la física, como ciencia propia, el conocimiento de las causas sólo mecánicas, **causae efficientes**, y ve en el conocimiento de las "naturalezas" o "formas" (compárese arriba parágrafo 30, 1) un territorio intermedio en el cual deben encontrarse la metafísica con la física superior.[6] En Hobbes, discípulo de éste y de Galileo, se reduce la explicación científica, naturalmente, a causas puramente mecánicas. Pero también Descartes aparta todo género de causas finales en la explicación de la naturaleza, —considera como atrevido el intentar conocer las intenciones de Dios.[7] Más abiertamente y de manera más enérgica, polemiza en fin Spinoza[8] contra el antropomorfismo de la *teología*. En su representación de Dios y de sus relaciones con el mundo es absurdo hablar de fines de la Divinidad y hasta de aquellos que se refieren al hombre: donde todo dimana con eterna necesidad de la esencia divina, no existe lugar para finalidad alguna. Contra este carácter mecánico-antiteológico de la nueva metafísica, han combatido con toda la elocuencia de los viejos argumentos, pero sin ningún éxito, neoplatónicos ingleses como Cudworth y Henry More. La convicción teleológica debía abstenerse definitivamente de toda explicación científica de los hechos particulares, y sólo Leibniz (comp. núm. 8 de este parágrafo) y una parte de los naturalistas ingleses hallaron en la concepción metafísica un punto de vista conciliador entre los principios en pugna.

Pero al excluir lo espiritual de la explicación de la naturaleza se venía por tierra también un tercer momento de la vieja concepción del mundo: la idea de la diversidad ontológica y axiológica de las esferas de la naturaleza, como se había ido acuñando, a las claras, según el más viejo modelo pitagórico, en la doctrina neoplatónica de un cosmos escalonado de las cosas. En este respecto había ya laborado con éxito la filosofía fantástico-natural del Renacimiento. Por mediación de Nicolás de Cusa habíase renovado la doctrina estoica de la *ubicuidad* de todas las sustancias en cada punto del universo: pero ahora con el triunfo del sistema copernicano, como se advierte en Bruno, penetra en todas sus consecuencias la representación de la *homogeneidad de todas las partes del Universo*: no podía oponerse ya el mundo sublunar, como el reino de lo imperfecto, a la esfera espiritual del cielo estrellado; materia y movimiento son iguales en ambos reinos. Kepler y Galileo parten de este pensamiento, que acaba por perfeccionarse cuando Newton reconoce la identidad de la energía en la caída de una manzana y en el vuelo de las estrellas. Para la moderna ciencia natural ya no existe diferencia de esencia ni de dignidad entre cielo y tierra. *El universo es enteramente unitario*. Mas la misma concepción se dirige también contra el sistema *aristotélico-tomista* de la evolución de materias y formas, barre con toda la muchedumbre de las fuerzas superiores e inferiores —de las muy combatidas **qualitates occultae**—, admite como

[6] *De Augm.*, III, 4.
[7] *Med.*, IV.
[8] Compárese principalmente la *Etica*, I, apéndice.

principio de explicación de todos los fenómenos, exclusivamente, el principio mecánico del movimiento, y destruye, asimismo, la *diferencia de principio entre lo vital y lo inanimado*. Así como el neoplatonismo, partiendo del punto de vista opuesto, había coinfluído en el concepto de la vitalidad cósmica para superar este antagonismo, se presenta ahora a la mecánica galileica la tarea inversa: *explicar mecánicamente los hechos de la vida*. El descubrimiento del mecanismo de la circulación de la sangre llevado a cabo por Harvey (1629)[9] dio a esta tendencia un pujante impulso; Descartes expresaba que, en lo esencial, hay que ver científicamente en los cuerpos orgánicos autómatas muy complicados y en sus actividades vitales meros procesos mecánicos. Hobbes y Spinoza llevan a sus últimas consecuencias este pensamiento; en las escuelas de medicina de Francia y Holanda se estudiaba con pasión los movimientos reflejos, y el concepto del alma como fuerza vital marchaba a su interno aniquilamiento. Sólo los platónicos y representantes del vitalismo paracelso-boehmiano, como van Helmont, se mantuvieron en el viejo estilo de pensar.

2. Tal *desespiritualización mecánica de la naturaleza* correspondía por entero a aquella concepción dualista del mundo que se había difundido, por razones espistemológicas, en el nominalismo terminista, en la concepción de *una total diferencia entre el mundo externo y el mundo interno*. Al aserto de su diferencia cualitativa se añade ahora la de su real y causal separabilidad. Ya no es el mundo de los cuerpos algo sólo diverso al mundo del espíritu, sino algo radicalmente separado de él en su existencia y en el curso de sus movimientos. En la filosofía del Renacimiento, la doctrina, renovada sobre bases humanistas, de la *intelectualización de las cualidades sensibles* había contribuído sobremanera a fortalecer esta oposición. De la literatura escéptica y epicureísta se había generado la doctrina de que colores, tonos, olores, cualidades táctiles, de color y de presión, no son cualidades reales de las cosas, sino signos de ellas en el espíritu; incluso se repetían los viejos ejemplos en las más de las doctrinas de la filosofía moderna. Vives, Montaigne, Sánchez, Campanella, coincidían en eso; Galileo,[10] Hobbes, Descartes[11] renuevan la doctrina democrítica, según la cual, a estas diferencias cualitativas de la percepción corresponderían **in natura rerum** sólo diferencias cuantitativas, de tal modo que aquellas serían las internas formas de la representación de éstas. Descartes considera las cualidades sensibles como oscuras y confusas representaciones, al paso que para él vale la captura de las determinaciones cuantitativas del mundo externo, a causa de su carácter matemático, como la única representación clara y distinta, esto es, verdadera.

Según Descartes, pues, pertenecen tanto los sentimientos sensibles, como también los contenidos de la sensación no al mundo espacial sino al anímico y representan en éste las figuras geométricas cuyo signo constituyen. Ciertamente, en la investigación de lo particular,[12] sólo podemos llegar a

9 En lo que se había adelantado a él Miguel Servet (quemado en Génova por Calvino en 1553).

10 *Saggiat.*, II, 340.

11 *Med.*, 6.

12 Compárese *Med.*, 6, que hace resaltar del modo más claro la muy estrecha relación que tuvo la investigación física de *Descartes* con la experiencia. Precisa

la verdadera esencia matemática de los cuerpos con la ayuda de las percepciones, en las cuales se mezcla con los elementos cualitativos de la "imaginación". Pero puntualmente la tarea de la física reside en separar la verdadera esencia de los cuerpos, de las representaciones subjetivas, mediante un análisis de los elementos claros y distintos de la percepción. John Locke,[13] que se apropió esta manera de ver de Descartes, designó más tarde, popularizándola, según el antecedente de Rob. Boyle, como parece, a aquellas propiedades que convienen en sí a los cuerpos, como *primarias*; en cambio, como *secundarias* aquelllas que, a causa de su influjo sobre nuestros sentidos, son inseparables de nuestra sensación.[14] Para Descartes son propiedades primarias exclusivamente la figura, el tamaño, la situación y el movimiento; para él, por tanto, coincide el cuerpo físico con el matemático (comp. más abajo núm. 4). En cambio, para mantener más firmemente las diferencias de ambas cualidades, adscribía Henry More[15] también a la esencia del cuerpo la impenetrabilidad (**tangibilitas sive impenetrabilitas**), como principio de lo que ocupa un lugar en el espacio, y, con arreglo a esto, acogió asimismo Locke[16] la *solidity* entre las cualidades primarias.

En Hobbes[17] propenden estos pensamientos cada vez más hacia la concepción terminista. Para Hobbes el espacio (como **phantasma rei existentis**) y el tiempo (como **phantasma motus**), en su significación general, son productos de la representación, puramente internos, que se generan, en la conciencia, de las percepciones de espacios particulares y de tiempos concretos, y precisamente porque se construyen a sí mismas, tiene la teoría matemática la ventaja de la única ciencia racional. Pero en vez de sacar de aquí consecuencias fenomenistas, concluye que la filosofía sólo puede ocuparse de cuerpos y ha de abandonar todo lo espiritual a la revelación. Por tales razones, el pensar científico es para él una combinación *inmanente de signos*. Estos son ya naturales, en las percepciones, ya arbitrarios, en las palabras. (De parecida manera Occam, comp. parágr. 27, 4.) Gracias a estas últimas son posibles los juicios y los conceptos generales. Nuestro pensar es, por tanto, un *cálculo con signos lingüísticos*. Posee su verdad en sí y se halla, como algo por completo heterogéneo, al lado del mundo externo a que se refiere.

3. Todas estas sugerencias se condensan en *Descartes gracias al dualismo de las sustancias*. El método analítico debe buscar los elementos simples de la realidad, por sí mismos evidentes, ya no derivables de otros. Descartes descubre que lo susceptible de experiencia es

distinguir en este respecto, de manera muy minuciosa, entre el método filosófico universal que emprende Descartes en las *Meditaciones*, y las reglas prácticas que de hecho aplicó como físico y que formuló ora en las *Regulae ad Directionem ingenii*, ora en el *Discurso del método*: en el último se aproxima notoriamente a Bacon, en muchos aspectos. Compárese más arriba el número 5 del parágrafo 30.

13 *Essay conc. hum. und.*, II, 8, parágrafo 23 s. Compárese también de esta obra el parágrafo 34, 1, más adelante.

14 Como cualidades terciarias añade Locke las "fuerzas" en el influjo de un cuerpo sobre otro.

15 Desc., *Oeuv.* (C) X, pp. 181 ss. Edición de la Academia: V, pp. 237 s., 268 s.

16 *Essay*, II, 4.

17 *Human nature*, caps. 2-5, *Leviatán*, caps. 4 ss.

o una especie de ser espacial o una especie de ser consciente. E s p a c i a l i d a d y c o n c i e n c i a ("extensión" y "pensamiento", según la traducción habitual de **extensio** y **cogitatio**) son los a t r i b u t o s supremos, simples y originales, de la realidad. Todo lo que existe, o es espacial o es consciente. Ambos predicados se comportan entre sí disyuntivamente: lo que es espacial, no es consciente; lo que es consciente, no es espacial. La autocerteza del espíritu es sólo de la personalidad como esencia consciente. El cuerpo es real en la medida en que posee en sí las determinaciones cuantitativas del ser y acaecer espaciales, de la extensión y del movimiento; las cosas son o cuerpos o espíritus; las sustancias son o espaciales o conscientes: **res extensae** y **res cogitantes**.

De esta guisa se fracciona el mundo en dos reinos enteramente diversos y por completo separados: el de los cuerpos y el de los espíritus. Pero en el fondo de parejo dualismo está en Descartes el concepto de la divinidad a título de **ens perfectissimum** o de sustancia perfecta. Cuerpos y espíritus son cosas finitas, D i o s e s e l s e r i n f i n i t o.[18] Las *Meditaciones* no dan lugar a duda que Descartes toma el concepto de Divinidad completamente según la concepción del r e a l i s m o e s c o l á s t i c o. El espíritu humano debe captar en su propio ser que se conoce como algo limitado e imperfecto, con la misma certeza intuitiva que la realidad del ser perfecto e infinito (comp. arriba parágr. 30, 5). Al argumento ontológico se añadía la relación de Dios y Mundo en la forma de la oposición de lo infinito y lo finito, sustentada por Nicolás de Cusa. Pero aquella afinidad con el realismo de la Edad Media se destaca clarísimamente en la evolución de la metafísica que sigue a Descartes: pues las c o n s e c u e n c i a s p a n t e í s t a s de este supuesto, que en la época escolástica habían sido contenidas con manifiesta dificultad, se ponían al desnudo ahora con plena evidencia y firmeza, y si en las doctrinas de los sucesores de Descartes se halla cierta inequívoca afinidad con aquellas doctrinas que sólo pudieron llevar en la Edad Media una existencia más o menos oculta —es concebible esto, sin contar la dependencia directamente histórica, sólo por el nexo pragmático y la necesidad objetiva de las consecuencias.

4. El nombre metafísico común de "sustancia" para Dios en sentido infinito (para espíritus y cuerpos en sentido finito) no podía encubrir por mucho tiempo los problemas que bajo él se ocultaban. El concepto de la sustancia se hallaba en evolución y necesitaba de ulteriores transformaciones. Había casi perdido su contacto con la representación de "cosa", de la categoría de inherencia: pues precisamente esta unificación, esencial a esta categoría, de una multiplicidad de determinaciones, para poder representarnos lo real de manera unitaria, faltaba por completo en el concepto cartesiano de las sustancias finitas, en tanto éstas debían ser caracterizadas por una propiedad fundamental: o la de la espacialidad o la de la conciencia. Todo cuanto además se encontraba en las sustancias, tenía que ser considerado como modificación de su propiedad fundamental, de su *atributo*. Todas las propiedades y estados del cuerpo, son **modi** de su espacialidad (extensión); todas las propiedades y estados del espíritu son **modi** de la conciencia (**modi cogitandi**).

18 Lo propio dice Malebranche (*Rech.*, III, 2, 9 a E): Dios no puede ser sino *celui qui est*, Dios es *l'être sans restriction, tout être infini et universel.*

En ello estriba que todas las sustancias particulares pertenecientes a una de ambas clases, todos los cuerpos por una parte, todos los espíritus por la otra, sean iguales, según su esencia, según su atributo constitutivo. Pero de aquí sólo hay u n p a s o a la idea de que esta igualdad se convierta en identidad metafísica. Todos los cuerpos son espaciales, todos los espíritus están dotados de conciencia: los cuerpos singulares se diferencian entre sí por los diversos modos de la espacialidad (figura, tamaño, situación, movimiento); los espíritus singulares se diferencian entre sí por los diversos modos de la conciencia (ideas, juicios, actos volitivos). Los cuerpos singulares son modos de la espacialidad; los espíritus singulares, modos de la conciencia. De esta suerte contiene el atributo la preponderancia metafísica sobre las sustancias individuales, que aparecen cual sus meras modificaciones: de la **res extensae** se hacen **modi extensionis;** de las **res cogitantes, modi cogitationis.**

Descartes mismo ha llevado esta consecuencia sólo al campo de la filosofía natural, al que ha limitado la exposición de principio de su doctrina metafísica. Pero aquí tomó el concepto general de "modificación", de suyo, un sentido determinado e intuitivo: el de la limitación (**determinatio**). Los cuerpos son p a r t e s d e l e s p a c i o, limitaciones del espacio general o extensión.[19] Por tanto, coincide para Descartes el concepto de cuerpo con el de espacio limitado. El cuerpo es, según su verdadera esencia, un trozo de espacio. Los elementos del m u n d o c o r p o r a l son los c o r p ú s c u l o s,[20] esto es, los trozos de espacio permanentes y ya no divisibles **realiter:** en tanto estructuras matemáticas, empero, son divisibles hasta el infinito, esto es, en el dominio de tal ciencia no existen propiamente átomos. Así se sigue de estas hipótesis, la imposibilidad del espacio vacío y la infinitud del mundo de los cuerpos.

M a l e b r a n c h e formula análoga exigencia para el mundo de los espíritus. En relación con los motivos teorético-cognoscitivos (comp. más abajo núm. 8), que no le permiten admitir otro conocimiento de las cosas que el que se tiene en Dios llega[21] al concepto de la *raison universelle,* que, por ser igual en todos los espíritus individuales, no puede pertenecer a los modos del espíritu finito; de ahí que sean más bien los espíritus finitos modificaciones de ella: una razón universal que no puede ser otra cosa, por tal motivo, que un atributo de la Divinidad. En este sentido es Dios el "lugar de los espíritus", así como el espacio es el lugar de los cuerpos. Aquí se funda también y, a decir verdad, de mejor modo, la relación conceptual de lo general con lo particular, y por otra parte, acaba por pensarse tal relación, empero, en analogía con la concepción cartesiana del espacio y de los cuerpos, intuitivamente, como p a r t i c i p a c i ó n.[22] Todo conocimiento humano es un participar en la razón in-

19 Compárese la obra *Princ. phil.,* donde asimismo se subraya claramente, que esta relación del cuerpo singular con el espacio general, puede ser equiparada en cierto sentido con la que existe entre el individuo y la especie.

20 Para esta teoría corpuscular halló Descartes sugerencias en Bacon, Basso, Sennert y otros. La diversidad de matices que fue tomando en su formación esta teoría y que reposaba en la dialéctica entre el aspecto matemático y el físico, tiene un interés más científico-natural que filosófico; una excelente exposición de ella se encuentra en la *Historia de la atomística,* de LASSWITZ.

21 *Rech. de la vér.,* III, 2, 6; *Conversaciones,* I. 10.

22 Se recuerda la platónica *methesis:* compárese el parágrafo 11, 3 de "La filosofía de los griegos".

finita, todas las Ideas de las cosas finitas son meras determinaciones de la Idea de Dios, todos los impulsos dirigidos a lo singular no son otra cosa que participaciones en el amor de la Divinidad (fundamento de la vida y de su esencia), inmanente por necesidad en el espíritu finito. Sin género de duda, cae Malebranche en una situación muy escabrosa, al disolver por completo el espíritu finito en el espíritu divino a modo de una modificación de éste. Pues ¿cómo puede explicar, según esto, la independencia y la autoactividad que aparecen a las claras en las inclinaciones y actos de la voluntad del hombre, en oposición a Dios? Allí no suministra ayuda alguna la palabra "libertad", sobre la que Malebranche expresamente dice que es un misterio impenetrable.[23]

5. En esta serie de pensamientos de Malebranche acaba por aparecer esta inevitable consecuencia: los atributos que en Descartes eran concebidos como esencias separadas de las dos especies, se convierten al fin de cuentas en los a t r i b u t o s d e l a s u s t a n c i a i n f i n i t a , e s t o e s , d e l a D i v i n i d a d . En esto precisamente reside el carácter esencial del s p i n o c i s m o , que en esta dirección y, partiendo del cartesianismo por de pronto, lo ha llevado hasta sus últimas consecuencias. También él mantiene enérgicamente el dualismo cualitativo y causal de espacio y conciencia. El mundo espacial y el mundo espiritual son entre sí heterogéneos y absolutamente independientes. Pero toda la serie infinita de los cuerpos, con sus divisiones, figuras y movimientos, significa tan sólo el repertorio de los **modi** de la espacialidad, de la propia manera que la serie infinita de los espíritus, con sus ideas y voliciones, exclusivamente los **modi** de la conciencia. Por tanto, a estas "cosas" finitas no puede ya convenir el nombre de "sustancia". Sólo puede llevar el nombre de sustancia aquello cuyos atributos propios son el espacio y la conciencia: el Ser infinito, l a D i v i n i d a d . Pero su esencia no puede agotarse en estos dos atributos, los únicos asequibles a la experiencia humana. El **ens realissimum** encierra en sí la realidad d e l i n c o n t a b l e n ú m e r o d e t o d o s l o s a t r i b u t o s p o s i b l e s .

También aquí, pues, el último fundamento reside en el concepto escolástico-realista de la esencia real por antonomasia. La definición spinociana de s u s t a n c i a o d i v i n i d a d a título de esencia (**essentia**) que involucra su existencia, no es más que la condensada expresión de la prueba ontológica de la existencia de Dios: la "aseidad" se mantiene en el término de "**causa sui**", la sustancia como aquello "**quod in se est et per se concipitur**" es otro giro del mismo pensamiento. Partiendo de estas definiciones es comprensible de suyo la prueba de la unicidad e infinitud de la sustancia.[24]

Pero que aquí, metafísicamente vista la cuestión, nos encontramos con una secuela de pensamientos por completo "realista", se sigue con toda claridad de la doctrina de Spinoza acerca de la esencia de la sustancia y de sus relaciones con los atributos. Pues el sistema spinocista no dice de la sustancia o Divinidad otra cosa que lo que está contenido en el concepto del **ens realissimum**, en determinaciones formales. En cambio, queda negado expresamente todo predicado concreto. En particular, se halla dispuesto Spinoza a desposeer a Dios de las modificaciones de la con-

23 Compárese el parágrafo 30, 5, nota 31.
24 *Etica,* I, prop. 1-14.

ciencia, como conocimiento y voluntad.[25] Menos aún (como de suyo se comprende) atribuye a Este las modificaciones de la espacialidad como predicados de su esencia, bien que nunca tuvo intención polémica para expresar particularmente esto. Dios mismo no es espíritu ni cuerpo; de El sólo puede decirse que es. ¡Qué duda cabe!: aquí está a nuestra vista, con un giro diverso, el v i e j o p r i n c i p i o d e l a t e o l o g í a n e g a t i v a . El conocimiento de las cosas y estados finitos conduce a dos supremos y generales conceptos: espacialidad y conciencia: a ambos lo mismo que a los casos finitos se adscribe una dignidad metafísica superior: son atributos y las cosas son sus **modi.** Pero si asciende la abstracción de estas dos determinaciones objetivas a lo general, al **ens generalissimum,** desaparece de este concepto todo contenido determinado, y sólo queda la forma vacía de la sustancia. También para Spinoza es la Divinidad t o d o y, con ello, n a d a . Su teología se halla por completo en la vía de la mística.[26]

Pero si en tal forma es Dios la esencia general de las cosas finitas, no existe de otro modo que en ellas y con ellas. Esto afecta desde luego los atributos: Dios no es diferente de ellas y ellas tampoco son diferentes de El, del propio modo como las dimensiones del espacio no difieren de éste. Por tanto, puede decir Spinoza: D i o s c o n s t a d e i n c o n t a b l e s a t r i b u t o s , o **Deus sive omnia eius attributa.**[27] Y la propia relación se repite asimismo entre los atributos y los modos. Cada atributo es, toda vez que expresa, en determinada forma, la esencia infinita de Dios, también infinito a su modo: pero no existe de otra suerte que con y en sus incontables modificaciones. Dios existe, pues, en las cosas a título de esencia universal de éstas, y éstas sólo en El como los modos de su realidad. En tal sentido toma Spinoza de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno las expresiones **natura naturans** y **natura naturata.** Dios es la Naturaleza: como la esencia cósmica universal es la **natura naturans;** como suma de las cosas singulares en las cuales esta esencia aparece modificada, es la **natura naturata.** Si en ocasiones se llama a la **natura naturans** la causa eficiente de las cosas, no hay que pensar esta energía creatriz como algo diverso de sus propios efectos; pareja causa no existe sino en sus efectos. Este es el plenario y expreso panteísmo de Spinoza.

En fin, se repite una vez todavía esta relación en la distinción que ofrece Spinoza entre los modos infinitos y los finitos.[28] Si cada uno de los incontables finitos es un **modus** de Dios, ha de valer también el nexo infinito que entre ellos priva y que los determina en su esenciabilidad, como un modo, y, a decir verdad, como un m o d o i n f i n i t o .[29] Spi-

25 Allí mismo, I, 31.
26 Con ello compagina también su t e o r í a d e l c o n o c i m i e n t o fundada en una gradación tripartita, que pone la "i n t u i c i ó n" como la captura inmediata de la derivación divina de todas las cosas, a manera de un conocimiento **sub specie aeterni,** por sobre la percepción y la actividad racional. Esto coincide con la **docta ignorantia** del Cusano.
27 Lo que, sin embargo, no debe entenderse de ninguna manera como si los atributos fueran irrealidades independientes y "Dios" tan sólo un nombre colectivo como lo quiere K. Thomas, *Sp. als Metaphysiker* (Spinoza como metafísico), Koenigsberg, 1840. Un tal punto de vista nominalista, tosco por demás, daría al traste con todo el sistema.
28 *Etica,* I, parágrafos 23 y 30.
29 Por tanto, deberían ser considerados como la **natura naturata** los modos infinitos en tanto se ve en ellos, en sentido spinocista, las **causae efficientes:** comp.

noza estatuye tres de estos modos.[30] La Divinidad como el ser cósmico universal aparece en los seres individuales como una serie de modos finitos: a ellos corresponde como **modus** infinito el universo. En el atributo de la espacialidad son los modos finitos las formas espaciales concretas, el modo infinito es el espacio infinito o la materia[31] misma, en su movimiento y reposo. Para el atributo de la conciencia existe, al lado de las funciones de la representación y del querer, el "**intellectus infinitus**".[32] Aquí recuerda Spinoza directamente al panteísmo realista de David de Dinant y al "pan-psiquismo" herético de la filosofía arábigo-judía (comp. parágr. 27, 1 y 2). Su metafísica es en este sentido la última palabra del realismo medieval.[33]

6. Con estos motivos, referidos al problema de la diferencia cualitativa de las sustancias, aspira la filosofía moderna a una conciliación monista de sus hipótesis dualistas: pero aún se mezclan vigorosas ideas, que provienen de la separación causal y real del mundo espacial y del mundo de la conciencia. Por lo pronto, los principios de la mecánica favorecieron el intento de aislar completamente el curso del acontecer en las dos esferas de las sustancias finitas.

De manera relativamente sencilla se logra esto en el mundo de los cuerpos. En tal dominio del saber, por obra de Galileo gana la idea de causa un sentido por completo inédito. Con arreglo a la concepción escolástica (que con validez axiomática aún aparece en las *Meditaciones* de Descartes en importantes lugares), las causas eran sustancias o cosas; los efectos, en cambio, actividades de éstas y otras sustancias y cosas que se producían por tales actividades: era el concepto platónico-aristotélico de la *aitia*. Galileo a la inversa retorna a la idea de los pensadores griegos más antiguos (comp. parágr. 5), a aquellos que aplicaban la relación causal a los estados, esto es, a los movimientos de las sustancias, no al ser mismo de estas últimas. Las causas son movimientos; los efectos son movimientos. La relación de choque y contrachoque, la trasmisión del movimiento de un corpúsculo a otro[34] es la intuitiva, evidente, originaria forma fundamental de la relación causal y que explica todas las demás. Y el

El. Schmitt, *Die unendlichen Modi bei Spinoza* (Los modos infinitos en Spinoza), Heidelberg, 1910.

30 Ep. 64 (Op., II, 219).

31 Tal equiparación vale en Spinoza en la misma medida que en Descartes.

32 Este **intellectus infinitus** aparece en la parte ética del sistema spinocista como **amor intellectualis quo deus se ipsum amat.** En ambos casos pisa el mismo terreno la *raison universelle* de Malebranche. Compárese A. Dyroff, en el "Archiv. f. G. d. Ph.", 1913.

33 En forma análoga a Spinoza y Malebranche, concibe Geulincx los cuerpos y espíritus finitos como "limitaciones" o "delimitaciones" del cuerpo infinito y del espíritu divino. Compárese, *Metaph.*, p. 56. Si nosotros, dice allí en las pp. 237 ss., pensamos más allá de la limitación de nosotros, sólo encontraríamos a Dios.

34 Por tanto, en Descartes excluye el principio mecánico la posibilidad de un influjo a distancia, del mismo modo que el espacio vacío. Esto lo llevó a la hipótesis artificial de la teoría del remolino, mediante la cual trató de fundar físicamente la concepción copernicana del mundo. (Exposición popular de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686). Las razones, merced a las cuales semejante doctrina fue superada por la teoría newtoniana de la gravitación, no fueron de índole filosófica, sino física. Compárese también Pierre Duhem, *Las transformaciones de la mecánica*, versión alemana, 1912.

problema acerca de la esencia de esta relación medular queda resuelto por el principio de la ecuación matemática, que después se transforma en el de la identidad metafísica. Tanto movimiento en la causa, tanto movimiento en el efecto. Descartes formula pareja idea con la ley de la conservación del movimiento en la naturaleza. La suma del movimiento en la naturaleza permanece siempre constante: lo que un cuerpo pierde en movimiento, lo trasmite a otro. Tocante a la cantidad del movimiento, no hay nada nuevo en la naturaleza; sobre todo, no existe impulso alguno proveniente del mundo espiritual.[35] Incluso para el reino de los organismos se convierte este principio, por lo menos, en un postulado, aunque prácticamente se ha defendido con muy débiles argumentaciones. También los animales son máquinas, cuyo movimiento se provoca y determina por el mecanismo del sistema nervioso. En particular imagina Descartes (y con él Hobbes y Spinoza) este mecanismo como un movimiento de las más sutiles materias (en estado gaseoso), los llamados **spiritus animales,**[36] y busca el punto de enlace del sistema nervioso sensible con el sistema motor, en el hombre, en una parte impar del cerebro, la glándula pineal (**conarium, glans pinealis**).

Pero tanto más difícil se presenta la otra parte del problema: la comprensión de la vida espiritual sin ninguna referencia a la corporal. Cuanto más simple e intuitiva era la acción de un cuerpo sobre otro, tanto menos perspectivas había para hallar una representación científicamente utilizable en la explicación de un nexo incorpóreo de los diversos espíritus entre sí. Por ejemplo, Spinoza expresa muy enérgicamente este postulado metafísico general cuando promete, en la introducción al tercer libro de la *Etica* tratar las acciones e impulsos del hombre, como si se hablara de líneas, superficies y cuerpos; pues lo que interesa no es calumniar ni hacer mofa, sino comprender. Pero la solución de este problema se limita desde un principio al análisis del nexo causal entre las actividades conscientes del espíritu individual: el dualismo exige una psicología exenta de todo lastre de elementos fisiológicos. Y tanto más característico es para el predominio del espíritu científico-natural del siglo XVII que sólo en proporción limitadísima se haya desarrollado pareja psicología pedida por la doctrina metafísica. Incluso los estímulos para ello se encuentran determinados por el intento de llevar el principio metódico de la mecánica, que festejaba su triunfo en la teoría de la experiencia externa, a la comprensión de la vida interna.

Del propio modo como la investigación naturalista de Galileo y Newton se preocupa por encontrar la forma básica elemental del movimiento de los cuerpos, a la que hay que reducir todas las formas complicadas de la experiencia externa —así Descartes trata de fijar las formas fundamentales del movimiento anímico gracias a las cuales pueda explicarse la variedad de las experiencias internas. En la esfera de lo teorético parece que se logra esto fijando verdades evidentes por sí mismas de modo inmediato (Ideas innatas); en el dominio de lo práctico se origina el nuevo problema de una estática y una mecánica de los movi-

35 Por ello excluye Hobbes de la física el concepto aristotélico-tomista del motor inmóvil, al paso que Descartes, procediendo también aquí más metafísicamente, atribuye a la materia un movimiento que originariamente provendría de Dios.

36 Un legado de la psicología fisiológica de los griegos, particularmente de los peripatéticos y de los estoicos: compárese parágrafo 15,6.

mientos del querer. En este sentido suministran Descartes y Spinoza su historia natural de los *efectos y de las pasiones*;[37] el último, mezclando el pensamiento del primero con las ideas de Hobbes. Descartes deriva de estas seis modalidades fundamentales: la admiración (**admiratio**), el amor y el odio, el deseo *(désir)*, el placer y el displacer (**laetitia, tristitia**), todas las clases y subclases de la turbamulta de las pasiones "particulares"; Spinoza construye sobre la base de la triada: impulso, placer y displacer (**appetitus, laetitia, tristitia**), el sistema de los movimientos anímicos, mostrando el proceso de las representaciones en el cual aquellos hechos fundamentales pasan de su originario objeto, la autoconservación del individuo, a otras "Ideas".

Una peculiar posición lateral toman en este respecto los dos pensadores ingleses. A *Bacon* y *Hobbes* los aproxima una concepción mecanicista de lo espiritual tanto más cuanto más se sienten atraídos a la esfera de lo físico. Para ambos la vida anímica empírica, por tanto también la esfera de la conciencia que en Descartes no tenía nada que ver con el mundo de los cuerpos, es algo, en esencia, perteneciente a éste. En cambio, se opone al mundo integral de la experiencia más bien algo eclesiástico que algo espiritual. Representaciones y actividades de la voluntad, como son conocidas por la experiencia, deben ser, en lo fundamental, actividades corporales. Y si fuera de éstas suele hablarse de un alma inmortal (**spiraculum**), de un mundo espiritual y de un espíritu divino, todo esto debe relegarse al campo de la teología. Según ello, pues, la teoría científico-natural no puede ser designada de mejor modo que como un *materialismo antropológico*; ya que debe concebir todo el desarrollo de las actividades empíricas como un proceso mecánico en permanente nexo con las funciones corporales. También Bacon advierte este problema, y Hobbes trató de resolverlo y, por ello, se convirtió en el padre de la llamada *psicología de la asociación.* Dentro del mismo expreso *sensualismo de Campanella*, cuyos puntos de vista recuerdan en muchos los de éste, respecto al mecanismo de las representaciones, trata de mostrar que las *sensaciones* suministran los únicos elementos de la conciencia y que merced al enlace y combinación de ellos se van produciendo incluso los hechos de la memoria y del pensamiento. De manera análoga son designados, en las actividades prácticas de la conciencia, el impulso de autoconservación y los sentimientos de placer y displacer originados en las expresiones, como los elementos de los cuales se generan los demás sentimientos y actividades volitivas. De esta suerte bosqueja también Hobbes una "historia natural" de los afectos y pasiones, y ésta no ha dejado de tener influjo sobre la de Spinoza, en el que, asimismo, la doctrina de los afectos alude dondequiera al otro atributo.

Con inevitable consecuencia se sigue, empero, de estos supuestos metódicos, la *negación de la libertad y de la voluntad* en el sentido del indeterminismo, para *Hobbes* y para *Spinoza.* Ambos habían tratado de exhibir —y Spinoza hace esto en la forma más acerba pensable— la rigurosa necesidad que priva hasta en los procesos de la motivación: son tipos del *determinismo.* Para Spinoza no existe, por tanto, una libertad en *sentido psicológico.* La libertad sólo puede

37 DESCARTES, *Les passions de l'âme;* SPINOZA, *Etica,* III, y *Trat. brev.,* II, 5 ss. Compárese número 7 de este parágrafo.

significar, por una parte, metafísicamente, el ser absoluto de la divinidad, por nada determinado fuera de sí mismo; por otra, éticamente, el ideal de la superación de las pasiones mediante la razón.

7. Con ello se pone ya de manifiesto que, por lo que hace a los hechos de la psicología, no puede mantenerse aquella separación absoluta entre mundo corporal y mundo espiritual, que reclamaba la metafísica. Exactamente lo mismo experimentó ya Descartes. A decir verdad, partiendo de la esencia del espíritu mismo pueden explicarse las representaciones claras y distintas y las formas del querer racional que de ahí se generan, pero no las representaciones oscuras y confusas y los afectos y pasiones a ellas vinculados. Estos se ofrecen más bien como perturbaciones del espíritu (**perturbationes animi**),[38] y puesto que estas perturbaciones, que dan pábulo al abuso de la libertad (comp. parágrafo 30, 5), no pueden provenir de Dios, hay que buscar el origen de ellas exclusivamente en un *influjo de los cuerpos.* En las perturbaciones anímicas, reside, por tanto, para Descartes, un hecho indubitable que no es posible explicar partiendo de los conceptos fundamentales del sistema. Aquí se ve, pues, urgido el filósofo a reconocer una *relación excepcional*, y cree orientarse en ese problema, como ya lo había intentado la antropología de los *victorinos* (comp. parágr. 24, 2). La esencia (**natura**) del hombre, enseña Descartes, estriba en una íntima combinación de dos *sustancias heterogéneas*: un espíritu y un cuerpo, y Dios ha querido pareja combinación milagrosa (esto es, metafísicamente inconcebible) de tal suerte que en este caso particular la sustancia espiritual influye sobre lo corporal y viceversa. Los animales siguen siendo cuerpos para Descartes: sus "sensaciones" no son más que movimientos nerviosos, de los cuales se generan las excitaciones del sistema motor, con arreglo a un mecanismo de reflejos. Pero en el cuerpo humano se halla presente, al par, la sustancia espiritual, y a causa de esta concurrencia provoca el impulso de los espíritus vitales *(esprits animaux)* en la glándula pineal, incluso en la sustancia espiritual una perturbación que en ésta preséntase como representación oscura y confusa, esto es, como percepción sensible, como afecto o como pasión.[39]

Entre los discípulos, el afán de sistema era mayor que en el maestro. Advierten en este **influxus physicus** entre espíritu y cuerpo el punto vulne-

38 No es sólo ético, sino también teorético lo que lleva a Descartes a concebir psicológicamente tantos diversos estados como afectos y pasiones bajo el mismo punto de vista y dentro de una ordenación lineal. Compárese para lo siguiente, *Pasiones del alma,* I, y quinta y sexta Meditaciones. La idea de estas **perturbationes** recuerda en Descartes, en muchos aspectos, la doctrina estoica, que llegó a él a través de toda la literatura humanística de la época: pero, puntualmente, por eso sucumbe el filósofo moderno, tocante a la libertad de la voluntad y de la teodicea, a las mismas aporías en que alguna vez se encontró la Stoa; compárese parágrafo 16.

39 Sobre esto construye Descartes su ética, igualmente afín a la estoica. En tales perturbaciones asume el espíritu una actitud pasiva, y su tarea reside en liberarle, llevándolo al conocimiento claro y distinto. *Spinoza* desenvuelve esta moral intelectualista en una forma dramática y en gran estilo (*Etica,* IV y V). En verdad, sólo artificialmente saca de su metafísica (Etica, III, def. 2ª) la oposición del comportamiento activo y pasivo del espíritu finito: pero deriva con rigor la idea de que la superación de las pasiones es obra del conocimiento de éstas, de que es una consecuencia de la intelección en el nexo necesario y divino de todas las cosas; enseña que la naturaleza humana se perfecciona en la beatitud de los *afectos activos*, que sólo es dable en la actividad del impulso cognoscitivo (*Etica,* V, 15 ss), y presenta un ideal de vida que logra elevarse a las cimas de la *theoría* griega.

rable de la filosofía cartesiana, y se esfuerzan por superar esta excepción, que el filósofo había estatuído en los hechos antropológicos. Mas esto no tiene efecto sin que experimente la doctrina de la causalidad un nuevo viraje; en cierto sentido regresivo, al ganar el aspecto metafísico el predominio sobre el aspecto humano. Se consideraban indiscutibles los procesos inmanentes de la causalidad ora en el reino de los cuerpos, ora en el espíritu: pero el proceso causal transgrediente de uno de estos mundos en el otro, constituía un problema.

No había ninguna dificultad en imaginar que un movimiento se transforme en otro o que una función de la conciencia, por ejemplo, un pensamiento, se trasmute en otra: pero parecía inconcebible cómo puede generarse de un movimiento, la sensación; o, de la voluntad, un movimiento. No ofrecían ningún problema la causalidad física y la causalidad psíquica, pero tanto mayor era la aporía de la causalidad psicofísica. Se percibía con transparencia que en esta última no existe entre causa y efecto la relación de igualdad o identidad, gracias a la cual pudiera hacerse comprensible la dependencia psíquica y la dependencia mecánica. Por tanto, debía buscarse aquel principio por obra del cual apareciesen mutuamente enlazados los dos momentos de la relación causal en sí coincidentes, la causa y el efecto.[40] Dónde había que buscar este principio, no era motivo de discusión para los discípulos de Descartes. Dios, que ha creado la concurrencia de ambas sustancias en la naturaleza del hombre, ha hecho pareja estructura en tal forma que las funciones de una sustancia están en armonía con las de la otra. Por ende, no se encuentran ambas funciones en relación causal propiamente dicha, y no son, según su peculiar naturaleza, causas reales, sino sólo las ocasiones con las cuales tienen lugar en la otra sustancia las consecuencias determinadas por el designio divino —no son **causae efficientes,** sino **causae occasionales**—. La verdadera "causa" en el nexo causal de estímulos y sensaciones y, por otro lado, de intenciones y movimientos de los miembros, es Dios.

Tales reflexiones se propalaron cada vez más en el desarrollo de la escuela cartesiana: Clauberg las aplica a la teoría de la percepción, Cordemoy a la del movimiento regulado con arreglo a fines; en la ética de Geulincx adquieren sus extremas consecuencias. Sin embargo, no ha quedado enteramente claro si es preciso considerar la causalidad de Dios como una intervención particular en cada caso, o como una acción general y permanente. En ciertos lugares nos hallamos en el primer caso,[41] pero el espíritu dominante de la doctrina apunta, sin género de duda, a esto último. Del modo más diáfano lo expresa Geulincx en la imagen de los relojes:[42] así como dos relojes que han sido fabricados idénticamente por el mismo artífice, se mantienen sin cesar en ritmo correspondiente "**absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum** est", del propio modo se corresponden mutuamente las funciones del espíritu y del cuerpo, según el ritmo cósmico, alguna vez instaurado por Dios.[43]

[40] Que con ello se tropieza de hecho con el problema fundamental de toda causalidad, sólo más tarde fue puesto de relieve por Hume; compárese adelante parágrafo 34, 5.

[41] Por ejemplo, en la imagen del niño en la cuna, *Etica* p. 123. Por lo demás, parece que la primera edición de la *Etica* (1665) acoge más, de hecho, el **deus ex machina,** al paso que las notas que añade a la segunda edición (1675) ofrecen una concepción más profunda, en todas partes.

[42] *Etica,* p. 124, nota 19.

8. Pero esta fundamentación antropológica del ocasionalismo se incorpora desde un principio a una secuela de pensamientos metafísicos de índole general. Ya en el sistema cartesiano yacen las premisas de la conclusión de que en todo acontecer en las sustancias finitas el principio eficiente no proviene de éstas sino de la Divinidad. Pues el conocimiento y pensar de los espíritus reposa en las ideas innatas, que Dios ha puesto en ellos; El mismo ha comunicado al mundo corporal un **quantum** de movimiento, que sólo varía en la distribución hecha en los corpúsculos singulares, pero que en el cuerpo concreto sólo se oculta provisionalmente, por así decirlo: y así como los cuerpos no pueden engendrar nuevos movimientos, tampoco los espíritus pueden crear nuevas Ideas: la única causa es Dios.

Con todo, se vieron obligados los cartesianos a subrayar tanto más la única causalidad de Dios cuanto más su doctrina llegaba a chocar diametralmente con la ortodoxia de ambas confesiones y fue arrastrada a las disputas teológicas de la época. Amigos y enemigos reconocieron pronto la afinidad del cartesianismo con la doctrina de Agustín,[44] y mientras, por tales motivos, los jansenistas y los padres del Oratorio, adeptos al círculo de pensamientos de la filosofía de Agustín y Escoto, se aproximaban a la nueva filosofía, la combatían con tanto más calor los ortodoxos peripatéticos, sobre todo los jesuítas las atacaban más vigorosamente. De esta suerte, en la disputa en torno al cartesianismo acabó por imponerse la vieja oposición entre agustinismo y tomismo. La consecuencia fue, pues, que los cartesianos pusieron en primer plano aquel momento con el que su doctrina era afín a la agustiniana. Así aspira a probar Luis de la Forge[45] la identidad del cartesianismo con la doctrina del Padre de la Iglesia y pone de relieve particularmente que, conforme a los dos pensadores, el único fundamento de todo acontecimiento tanto en el mundo de los cuerpos como en el de los espíritus, es Dios. Puntualmente esto señala más tarde Malebranche[46] como la más segura nota de una filosofía cristiana, al paso que el error más peligroso de la filosofía pagana reside en admitir la autonomía metafísica y la propia capacidad de acción de las cosas finitas.

Asimismo pierden también, en Geulincx, todas las cosas finitas el momento causal de la sustancialidad. Parte del principio[47] de que sólo se puede hacer aquello que se sabe cómo se hace. De aquí deriva, antropológicamente,

[43] Si, por tanto, Leibniz, cuando más tarde se sirvió de la misma imagen a menudo usada en aquel tiempo, caracterizó la concepción cartesiana a manera de una dependencia inmediata y mutua de dos relojes, la ocasionalista, empero, a modo de una regulación constantemente renovada por parte de dos relojeros, esto coincidía en la más alta medida con muchos pasajes de la primera edición de la *Etica* de Geulincx.

[44] Tal afinidad y oposición tocan también otros puntos. Descartes y los oratorianos (Gibieuf, Malebranche) se unifican contra el tomismo en la teoría agustiniano-escotiana de la ilimitada libertad de Dios; sustentan nuevamente que lo bueno es bueno, porque así lo ha querido Dios, no *per se* (comp. parágrafo 26,3).

[45] *Traité de l'espr. hum.,* prefacio.

[46] *Recherche,* VI, 2, 3.

[47] *Etica,* p. 113; *Met.,* p. 26.

que el espíritu no puede ser la causa de los movimientos corporales —nadie sabe cómo se inicia el movimiento, por ejemplo, del brazo—, pero después, por razones de orden cosmológico, hace ver que los cuerpos en general no tienen Ideas, jamás pueden obrar; en fin, desde un punto de vista epistemológico, muestra que no hay que buscar las causas de las percepciones en el espíritu finito —pues éste ignora cómo ha llegado a ser— ni en los cuerpos, sino sólo en Dios. Este ha creado, en nosotros, además, un mundo de representaciones que en su muchedumbre de cualidades es mucho más rico y bello que el mundo real de los cuerpos.[48]

El motivo epistemológico encuentra finalmente en Malebranche[49] una concepción más profunda. El dualismo cartesiano hace imposible un conocimiento directo de los cuerpos, mediante el espíritu; esto queda excluído no sólo porque entre ambos no es factible **influxus physicus** alguno, sino también porque, dada la absoluta heterogeneidad de ambas sustancias, no se puede comprender cómo pueda pensarse en uno alguna idea del otro. En este respecto también sólo es posible la mediación entre ambos mundos por la Divinidad, y Malebranche echa mano aquí del mundo neoplatónico de las Ideas. El hombre no conoce los cuerpos sino las Ideas de éstos en Dios. Este mundo inteligible de los cuerpos en Dios es, por una parte, el paradigma del mundo corpóreo creado por Dios; por otra, el conjunto de las Ideas de este mundo trasmitidas a nosotros por la propia Divinidad. Nuestro conocimiento se identifica con el mundo de los cuerpos, como dos cantidades que son iguales a una tercera son iguales entre sí. Así comprende Malebranche cómo la filosofía enseña a contemplar todas las cosas en Dios.

9. De manera muy diferente ha resuelto Spinoza los problemas ocasionalistas. La explicación de un **modus** de un atributo por un **modus** de otro atributo recurriendo a su mero concepto, quedaba excluída (véase renglones arriba, núm. 5): de los atributos, como de la sustancia,[50] puede decirse: **in se est et per se concipitur.** No puede haber dependencia alguna de lo espacial respecto de la conciencia, o viceversa; el aspecto de tal dependencia, que tiene lugar en los hechos antropológicos, ha menester de una diversa explicación, y que ésta ha de buscarse con la ayuda de Dios, se comprende de suyo. Pero no obstante que la doctrina de que Dios es la única causa de todo acontecer se halla en Spinoza, hay que buscar su coincidencia con los ocasionalistas sólo en el motivo y la expresión, no en sentido de la propia doctrina. Pues según Geulincx y Malebranche, Dios es el creador; según Spinoza, la esencia universal de las cosas: según aquéllos, Dios crea el mundo por obra de su voluntad; según éste, se desarrolla el mundo, por modo necesario, de la esencia divina. A pesar de que en ambos casos se usa la palabra causa, es preciso entender la relación causal, de manera diversa. En Spinoza no puede decirse: Dios crea el mundo; sino Dios es el mundo.

48 El resto de autonomía de los seres finitos, que aparece en la doctrina de Geulincx, reside en la espiritualidad inmanente del hombre; compárese la *Etica*, pp. 121 s. La "autología" o **inspectio sui** no es, solamente, por tanto, el punto de partida epistemológico del sistema, sino también el punto de llegada ético. El hombre no tiene nada que crear en el mundo. **Ubi nihil vales, ibi nihil velis.** La más alta virtud es resignación, entrega a la voluntad de Dios —humildad, **despectio sui.**

49 *Rech,* III, 2.

50 *Etica,* I, prop. 1.

Spinoza expresa la idea que tiene de la dependencia real de la causalidad con la palabra "seguirse" (**sequi, consequi**) y mediante el añadido: "así como se sigue, de la definición del triángulo, la igualdad de sus ángulos con dos rectos". Por ende, queda pensada la dependencia del mundo respecto de Dios, como consecuencia matemática. Con ello desaparece por completo en la idea de la relación causal el carácter empírico de "creación", que jugaba tan importante papel en los ocasionalistas,[51] y en vez de la representación intuitiva de una acción vital se pone la relación lógico-matemática de principio y consecuencia. El spinocismo es una equiparación consecuente del nexo "causa-efecto" con el de "principio-consecuencia". Por tanto, la causalidad de Dios no es temporal, sino eterna, esto es, intemporal; y el verdadero conocimiento, una contemplación de las cosas **sub quaedam aeternitatis specie.** Pareja idea de la reacción de dependencia se desprende de suyo del concepto de la Divinidad a título de esencia universal: de Esta se siguen intemporalmente todas sus modificaciones, como de la esencia del espacio todos los principios de la geometría. El método geométrico no conoce otra causalidad que la de la "secuencia intemporal". Para el racionalismo tiene valor la forma de dependencia propia del pensamiento, el tránsito lógico que va de la premisa a la conclusión, como algo evidente y, por tanto, como esquema del acontecer:[52] la dependencia real no es mecánica ni teleológica, sino lógico-matemática.

Pero así como en la geometría, a decir verdad, todo se sigue de la esencia del espacio, pero cada relación particular queda determinada por otras determinaciones particulares, reside también en la metafísica spinocista el origen divino de las cosas, en que cada cosa finita se halla determinada por otra cosa finita. La suma de las cosas finitas y los modos de cada atributo constituyen una cadena infinita de rigurosa determinación. En todas gobierna la necesidad de la esencia divina: pero ningún **modus** se encuentra más cerca o más lejos que otro de la Divinidad. Aquí se hace valer el pensamiento de Nicolás de Cusa de la inconmensurabilidad de lo finito con lo infinito (compárese parágrafo 27, 6). No existe una escala emanatista de Dios al mundo: todo lo finito se halla determinado por lo finito, pero en todo el único fundamento de su esencia es Dios.

Si éste es el caso, precisa que se manifieste la unidad de la esencia incluso en la relación de los atributos, por separados que se hallen cualitativa y causalmente. Es la misma esencia divina, que aquí existe en la forma de espacialidad, allá en la forma de conciencia. Pues se encuentran referidos mutuamente por modo necesario ambos atributos, de tal manera, que a cada **modus** de uno corresponde un determinado **modus** del otro. Tal correspondencia o tal paralelismo de los atributos resuelve el enigma de la coincidencia de ambos mundos: las Ideas sólo por Ideas y los movimientos sólo por movimientos aparecen determinados; pero es el mismo contenido cósmico de esencia divina quien caracteriza la estructura

51 Compárese Schopenhauer, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* cap. 6.

52 Por eso, el panteísmo de Spinoza en este respecto tiene la más grande semejanza con el realismo escolástico-místico de Escoto Erígena (comp. parágrafo 23, 1), sólo que en este último la relación lógica de lo general con lo particular constituye el único esquema; de ahí se deriva en la filosofía de Escoto Erígena el carácter emanatista que falta en Spinoza.

de uno como la del otro; en el atributo de la conciencia está contenido lo mismo que en el atributo de la espacialidad. Semejante relación se expresa por Spinoza con los conceptos escolásticos, también empleados por Descartes, del **esse in intellectu** y del **esse in re.** Lo que en el atributo de la conciencia existe como objeto (**objetive**), como contenido de representación, lo mismo existe en el atributo de la espacialidad como algo real (**formaliter**),[53] independientemente del representar.

La concepción de Spinoza es, en definitiva, ésta: cada cosa singular como un **modus** de la esencia divina, por ejemplo, el hombre, existe, por igual, en ambos atributos, como espíritu y como cuerpo: y cada una de sus particulares funciones pertenece, también en igual medida, a ambos atributos, como Idea y como movimiento. Como Idea se halla determinada por su conexión con las demás Ideas, como movimiento por su conexión con los demás movimientos: pero en ambas conexiones poseen el mismo contenido, a causa de la correspondencia de los atributos. El espíritu humano es la Idea del cuerpo humano, en su conjunto como en los pormenores.[54] El alma humana (**mens**) es la Idea del cuerpo humano como un modo o un complejo de modos en el atributo divino de la conciencia, y no se puede decir en Spinoza que el alma posee esta Idea; pues Dios es el único portador de ellas.[55]

10. Tan variada corriente de pensamientos encuentra su remate en el sistema metafísico de Leibniz: el sistema que en la historia entera de la filosofía alcanza aquella omnilateralidad de motivos y aquella energía para conciliar y combinar antagonismos, no logradas aún por nadie. Ello se debe no sólo a la gran erudición, y al espíritu armónico de su autor, sino principalmente a la circunstancia de que éste intimó, con aguda y fina comprensión, con las ideas precedentes de la filosofía antigua y medieval, así como con las nuevas concepciones de la ciencia natural moderna.[56] Sólo el inventor del cálculo diferencial,[57] que comprendió en igual medida a Platón y Aristóteles, a Descartes y Spinoza, que conocía y justipreciaba a Tomás y Duns Escoto tanto como a Bacon y Hobbes —sólo él pudo ser el creador de la "armonía preestablecida".

La conciliación de las concepciones del mundo mecanicista y teolológica y, con ello, la alianza de los intereses científicos y religiosos de su época, constituye el *Leitmotiv* del pensar leibniziano. Propúsose que la explicación mecánica de la naturaleza, cuyo desarrollo conceptual él mismo impulsaba, se llevara a cabo del más amplio modo, y meditó en un recurso intelectivo, por obra del cual, a pesar del carácter orgánico finalista del universo, fuera éste comprensible conceptualmente. Debía, por tanto, hacerse el estudio —para lo cual, por otra parte, ya se encontraban sugerencias en Descartes—

53 Pero ninguna de estas dos formas de existencia, es más originaria que la otra; ambas expresan (**exprimere**) en la misma medida la esencia de Dios. De ahí que una interpretación idealista del sistema de Spinoza sea tan equivocada como una materialista —aunque ambas puedan ser desenvueltas de él.

54 Spinoza no resuelve las dificultades que se originan aquí de la autoconciencia y, junto a ello, del postulado del número infinito de atributos.

55 Compárese O. Baensch, *La evolución del concepto del alma en Spinoza*, Arch. f. Gesch. d. Philos. XX, 1907, pp. 332 ss.

56 Compárese el *Syst. nouv.*, 10.

57 Compárese D. Mahnke, *Nuevas consideraciones en torno a la historia del descubrimiento del análisis superior* (Abh. der Berl. Akad., Berlín, 1926).

acerca de que si todo el curso mecánico de los acontecimientos cósmicos no es posible reducirlo, al fin de cuentas, a causas eficientes cuya esencia, plena de finalidad, garantice, asimismo, a la integridad de su acción un sentido verdadero. Incluso los grandes naturalistas ingleses, como Boyle y Newton, creían poder concebir el universo, en analogía o semejanza a máquinas, relojes, etc., construídos por técnicos humanos, como un gran mecanismo, que puntualmente, debido a sus manifestaciones teleológicas, prueba que su origen proviene de una suprema inteligencia. De esta guisa se convirtió el argumento físico-teológico de la existencia de Dios, en el argumento favorito, durante la época subsiguiente.

Todo el desarrollo de la filosofía leibniziana quiere tocar en la íntima raíz de esta cuestión; adscribe a los corpúsculos "entelequias" y vuelve a dar al Dios indiferente del método geométrico los derechos de la *aitía* platónica. El último designio de su filosofía es comprender el mecanismo del acontecer como el medio y la forma de representación, por obra de los cuales se va realizando el contenido vital del universo. Por tanto, ya no podía ver en la "causa" un mero "ser"; en Dios, simplemente, un **ens perfectissimum;** en la "sustancia" un invariable atributo ontológico; y los estados de ésta ya no pudieron ser considerados como meras modificaciones, determinaciones o especificaciones de tal propiedad común; sino que de nuevo adquiere el acontecer la capacidad de acción; las sustancias, el rango de fuerzas;[58] incluso el concepto filosófico de Dios recibe otra vez el esencial carácter de energía creadora. Pero el pensamiento medular de Leibniz era ver cómo se va manifestando esta fuerza creatriz en el orden mecánico de los movimientos.

De inmediato lleva Leibniz este punto de vista dinámico a la teoría del movimiento,[59] y, a decir verdad, en una forma que de suyo empuja al terreno de la metafísica.[60] El problema mecánico de la continuidad, y la idea, iniciada por Galileo, de disolver el movimiento en impulsos infinitamente pequeños, que llegó a ser el punto de partida en las investigaciones de Huyghens y Newton, de tan decisiva importancia para la ciencia de la naturaleza, condujeron a Leibniz al principio del cálculo infinitesimal, a su concepto de la "fuerza vital", pero sobre todo a la idea de que la esencia de los cuerpos, en la que hay que buscar el fundamento del movimiento, no reside en la extensión ni tampoco en la masa (impenetrabilidad), sino en la capacidad de acción, en la fuerza. Pero si la sustancia es fuerza, es, por ello mismo, algo supraespacial e inmaterial. Por ende, se ve forzado Leibniz a pensar incluso la sustancia corpórea como fuerza inmaterial. Los cuerpos son, según su esencia, energía; su forma espacial, su volumen y su movimiento son simplemente manifestaciones de esta fuerza. La sustancia de los cuerpos es algo metafísico.[61] En relación con la teoría del conocimiento de

58 *La substance est un être capable d'action. Princ. de la nat. et de la grâce,* I. Comp. *Syst. nouv.* 2: *Force primitive.*

59 Compárese H. Reichenbach, *La teoría del movimiento en Newton, Leibniz y Huyghens* (Kantstudien, XXIX, 1924) y W. Gent, *La filosofía del tiempo y del espacio en Leibniz* (Kantstudien, XXXI, 1926). El mismo, la *Filosofía del tiempo y del espacio* (Bonn, 1926).

60 *Syst. nouv.*, 3.

61 Con ello quedaba abolida la coordinación de los dos atributos **extensio y cogitatio:** el mundo verdaderamente real es el de la conciencia, el mundo de la es-

Leibniz puede decirse esto en la siguiente forma: el conocimiento racional, claro y distinto, capta al cuerpo como fuerza; en cambio, el conocimiento sensible, oscuro y confuso, lo capta como figura espacial. El espacio no se identifica para Leibniz (como en Descartes) con el cuerpo ni con el sostén de éste (como en Newton), ya que es un producto de la energía de las sustancias, un **phaenomenon bene fundatum,** una ordenación de su coexistencia —no es ninguna realidad absoluta, sino un **ens mentale.**[62] Y lo propio vale **mutatis mutandis** del tiempo. Pero de aquí se sigue que las leyes de la mecánica que versan sobre estas manifestaciones espaciales de los cuerpos, no son racionales, no son verdades "geométricas", sino verdades fácticias y fortuitas. Podrían ser pensadas de manera diferente. Su fundamento no es necesidad lógica, sino pertinencia. Son *lois de convenance;* y enraízan en el *choix de la sagesse.*[63] Dios las ha elegido porque en la forma del fin cósmico determinada por ellas son realizadas del mejor modo. Si los cuerpos son máquinas, lo son en el sentido de estructuras construídas para semejante fin.[64]

11. De esta suerte se convierte otra vez en Leibniz, bien que en forma más acabada que en el neoplatonismo, la vida en principio explicativo de la naturaleza; su doctrina es vitalismo. Pero vida es pluralidad y, a la vez, unidad. La teoría mecánica llevó a Leibniz al concepto de infinitas fuerzas singulares, de puntos metafísicos,[65] como a la idea de un nexo continuo. Originariamente había estado muy próximo a la teoría atómica de Demócrito, a la metafísica nominalista; la corriente ocasionalista y ante todo el sistema de Spinoza le habían puesto en íntimo contacto con el pensamiento de la unidad universal: y acaba por hallar la solución, como alguna vez Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, en el principio de la identidad de la parte con el todo. Cada una de las energías es energía cósmica, pero a su propio modo; cada una de las sustancias es sustancia cósmica, pero en peculiar forma. De ahí que vea Leibniz en el concepto de la sustancia, la unidad en la diversidad.[66] Esto significa que cada una de las sustancias "representa" en cada uno de sus estados la muchedumbre de las demás, y a la esencia de la "representación" pertenece siempre la unificación de una diversidad.[67]

---

pacialidad es apariencia. En forma por entero platónica contrapone Leibniz (*Nouv. Ess.,* IV, 3) el mundo inteligible de las sustancias a las apariencias de los sentidos o del mundo material. Compárese adelante el parágrafo 33 s.

62 Compárese preferentemente la correspondencia con Des Bosses.

63 *Princ.,* 11.

64 *Ibid.,* 3.

65 *Syst. nouv.,* 11.

66 *Monad.,* 13-16.

67 Con mucho acierto trae a cuento aquí Leibniz (compárese en otros lugares) la equivocidad del término *"représentation"* (que por lo demás coincide con el vocablo alemán "vorstellen"), según la cual, la palabra significa por una parte "representar", por la otra, la función de la conciencia. Esto es, que cada una de las sustancias "representa" a las otras, es decir, que todo está contenido en todo (Leibniz cita la antigua *symploia panta* como la **omnia ubique** del Renacimiento), de un lado, y de otro, que cada sustancia percibe a las otras. El hondo sentido y justificación de tal equivocidad reside en que nosotros no podemos hacernos una idea clara y precisa de la unificación de una diversidad, sino echando mano del enlace que nosotros mismos vivimos en la función de la conciencia (síntesis en la terminología kantiana). Comp. P. Koehler, *Der Begriff der Repräsentation bei L.,* (El concepto de la representación en Leibniz), Berna, 1913.

Con estos pensamientos se anudan ahora en Leibniz los postulados tan frecuentes a la corriente metafísica desde Descartes: la separación de las sustancias entre sí y la correspondencia de sus funciones, originada de su común fundamento cósmico. En la monadología se ponen en perfecta armonía estos dos motivos metafísicos. Leibniz llama mónada a la sustancia motriz —una expresión que llega a él por las diferentes vías de la tradición en el Renacimiento. Cada una de las mónadas, es, frente a las otras, una esencia por completo independiente, que no puede ejercer ni padecer influjo alguno. Las mónadas no tienen "ventanas", y esta ausencia de ventanas es, en cierto modo, la expresión de su impenetrabilidad metafísica".[68] A esta cerrazón de la mónada da Leibniz una expresión positiva, al explicar la mónada por un principio interno puro.[69] La sustancia es una fuerza de acción interna: la mónada no es de naturaleza física, sino anímica. Sus estados son representaciones, y el principio de su actividad es el impulso *(appétition),* la "tendencia" de pasar de una representación a otra.[70]

Cada una de las mónadas es, por otra parte, un "espejo del universo"; contiene el universo entero a modo de representación en sí; en ello, puntualmente, reside la unidad de vida de todas las cosas. Cada cual es, empero, un individuo diferente a todos los demás. Pues no existen dos sustancias iguales en el mundo.[71] Si las mónadas no difieren por el contenido de lo representado, que viene a ser el mismo en todas ellas, sólo puede ser buscada su diversidad en la forma como se representa tal contenido, y Leibniz explica: lo que distingue a cada mónada de las demás estriba en el diferente grado de claridad y distinción con que ellas "representan" el universo. De esta suerte se convierte el criterio epistemológico de Descartes en predicado metafísico, y, a decir verdad, merced a que Leibniz, de parecida manera a Duns Escoto (comp. parágr. 26, 1), concibe la oposición de lo distinto y de lo confuso a modo de una distinción de la capacidad de representación o de intensidad. Por tanto, las mónadas son activas en la medida en que son claras y distintas; pasivas, en su grado de oscuridad y confusión: [72] es por ello que su impulso está dirigido a pasar de las representaciones oscuras a las representaciones claras y su ideal de vida es la "clarificación" de su propio contenido. Pero a aquella intensidad de las representaciones aplica Leibniz el principio mecánico de los impulsos infinitamente pequeños: llama *petites perceptions*[73] a estas partes constitutivas infinitamente pequeñas de la vida representativa y se sirve de esta hipótesis para explicar que, según su doctrina, la mónada tiene evidentemente mucho más representaciones, cuando es consciente de ellas (comp. parágr. 33, 10). Con arreglo a la terminología contemporánea, las *petites perceptions* serían representaciones inconscientes.

Pero de tales diversidades existen infinitamente muchas, y las mónadas constituyen, según la ley de la continuidad **—natura non facit saltum—** una

---

68 *Monad.,* 7. Compárese *Syst. nouv.,* 14, 17.

69 *Monad.,* 11.

70 *Ibid.,* 15-19, D. Mahnke, *Neue Monadologie* (Nueva monadología), 1917.

71 Leibniz expresa esto como el **principium identitatis indiscernibilium** (*Monad.,* 9).

72 *Monad.,* 49.

73 *Ibid.,* 21.

serie ininterrumpida, un gran sistema evolutivo, que asciende de las "simples" mónadas a las almas y los espíritus.[74] Las ínfimas mónadas, las que sólo tienen representaciones oscuras y confusas, esto es, inconscientes, las que sólo se comportan pasivamente, constituyen la materia: la suprema mónada, la que representa al universo con plena claridad y distinción —precisamente por tal motivo, sólo una— y, con ello, es pura actividad, se llama mónada central, Dios. Pero todas las mónadas se desarrollan en perfecta armonía entre sí, a causa de la igualdad de su contenido en cada momento,[75] y por tal motivo se origina la apariencia del influjo de una sustancia sobre la otra. Pareja relación es la *harmonie préétablie des substances* —una doctrina en la que el principio de la correspondencia, inventado por Geulincx y Spinoza para explicar la relación de los atributos, aparece extendido ahora a la relación de todas las sustancias. Pero aquí como allá, implica este principio en su desarrollo el inexcepcional determinismo en la actividad de todas las sustancias, la rigurosa necesidad de todo acaecer— y la exclusión de todo hecho fortuito y de la libertad en el sentido de lo incausado. Incluso Leibniz salva el concepto de la libertad para las sustancias finitas en la idea moral de la hegemonía de la razón sobre los sentidos y las pasiones.[76]

La armonía preestablecida, esta afinidad vital y ontológica de las sustancias,[77] exige, empero, un principio unitario de explicación, y éste no puede ser buscado sino en la mónada central, Dios, que creó las sustancias finitas, dotó a cada una de peculiar contenido expresado en el grado de su capacidad representativa; y con ello organizó de tal modo todas las mónadas que éstas entre sí concuerdan a la perfección. Y en éste su necesario desarrollo vital, realizan, en y por el determinismo mecánico de su capacidad de representación, los designios del Espíritu creador. Tal relación del mecanicismo con la teleología encuadra al fin de cuentas con los principios epistemológicos de Leibniz. La Divinidad y las otras mónadas se comportan entre sí, como en Descartes la sustancia infinita y las sustancias finitas. Para la doctrina racionalista, empero, sólo lo infinito es necesario; lo finito, a la inversa, algo "accidental", en el sentido de que puede ser pensado de manera diversa, de que lo contrario no encierra contradicción alguna (comp. parágr. 30, 7). Así adquiere la oposición entre las verdades eternas y las verdades facticias significación metafísica: sólo la existencia de Dios es una verdad eterna; existe con necesidad lógica o absoluta, según el principio de la no contradicción. En cambio, las cosas finitas son contingentes, existen según el principio de la razón suficiente, debido a que cada una de ellas se halla determinada por otra: el mundo y todo lo que a él pertenece, posee sólo una necesidad hipotética, condicionada. Leibniz refiere esta contingencia del mundo, como Duns Escoto,[78] a la voluntad de Dios. El mundo podría ser de otro

---

74 *Princ.*, 4. Aquí se concibe al "alma" como mónada central de un organismo, toda vez que ella se representa del modo más claro las mónadas que constituyen tal organismo y, por tanto, con menor claridad el universo restante: *Monad.*, 61 ss.

75 *Syst. nouv.*, 14.

76 **Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione**, etc., Leibniz, *De libert.* (Op., E. 669).

77 Así, pues, la armonía preestablecida en Leibniz es una doctrina metafísica general, en la que la relación de alma y cuerpo es sólo un caso especial.

78 Las relaciones de Leibniz con el más grande de los escolásticos no sólo aquí

modo; que sea como es, se debe a que Dios lo ha elegido así, entre incontables posibilidades.[79]

De esta guisa se unen, en Leibniz, todos los hilos de la vieja y de la nueva metafísica. Con los conceptos formados en la escuela mecanicista, combina los presentimientos de la filosofía del Renacimiento en una construcción sistemática en la que las ideas de la cultura griega se hallan insertas en el seno de la investigación de los Tiempos Modernos.

32. El derecho natural

O. Gierke, *Johannes Althusius*, 1880, 3ª ed., 1913.
El mismo, *Das deutsche Genossenchaftsrecht* (El derecho de asociación en Alemania), vol. IV, *La teoría del Estado y de la corporación en los tiempos modernos*, 1913.
W. Hasbach, *Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Fr. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Oekonomie* (Las bases generales filosóficas de la economía política fundada por Fr. Quesnay y A. Smith), 1890.
Fr. Meinecke, *Die Idee der Staatsraison* (La idea de la razón de Estado), 1924.
W. Dilthey, *Concepción del mundo y análisis del hombre desde el Renacimiento y la Reforma* (Obras completas, II).
E. Troeltsch, *Las teorías sociales de las Iglesias cristianas* (Obras completas, I).
El mismo, *Artículos acerca de la historia del espíritu y de la sociología de la religión* (Obras completas, IV).
Erik Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius* (Tubinga, 1927).
E. Ruck, *Die Leibnizsche Staatsidee* (La idea leibniziana del Estado), Tubinga, 1909.

También la filosofía del derecho del Renacimiento se halla determinada, de un lado, por las incitaciones del humanismo y, de otro, por las exigencias de la vida moderna. Las primeras se revelan no sólo por su contacto con la antigua literatura, sino también por el renacimiento de la antigua concepción del Estado y por su nexos con la tradición: las últimas aparecen como una generalización teorética de aquellos intereses que permiten, durante esta época, hacer de los Estados laicos formas de vida autosoberanas.

1. Todos estos motivos aparecen desde luego en Maquiavelo. Por su admiración por la cultura romana habla desde luego su sentimiento nacional italiano, y del estudio de la historia de la Antigüedad saca la teoría moderna del Estado, por lo menos en su aspecto negativo. Pide la completa independencia del Estado respecto de la Iglesia y lleva hasta sus últimas consecuencias el pensamiento gibelino de Dante acerca de la doctrina del Estado. Combate la hegemonía temporal del papado como un obstáculo para el desarrollo del Estado nacional italiano, y de esta suerte se lleva a cabo en él, como alguna vez en Occam y Marsilio de Padua (comp. el parágrafo 25, 8), por lo que hace a la esfera de la filosofía práctica, la separación de lo eclesiástico y lo mundano, común a los orígenes del pensamiento moderno. Pero la consecuencia de esto fue que, así como entre los nominalistas, ya no se concibió aquí teleológicamente al Estado, sino de manera puramente natura-

---

se perciben; también en otros muchos puntos; sin embargo, hasta ahora no han encontrado una merecida consideración ni estudio.

79 Compárese, sin embargo, más adelante, el parágrafo 35, 4.

lista a modo de un producto de necesidades e intereses. Por tales razones se comprende la falta de escrúpulos con que Maquiavelo procede para fundar la teoría de la conquista y conservación del poder del príncipe, y trata la política desde el punto de vista de una lucha de intereses.

Las relaciones entre el Estado y la Iglesia, empero, provocaron en los siglos XVI y XVII un peculiar atractivo debido precisamente a que en las luchas y desplazamientos de los antagonismos confesionales jugaron siempre un papel importante y, a menudo, decisivo. Durante esta época tiene lugar un interesante cambio de pareceres. La concepción protestante del mundo, que, con arreglo a la inicial idea, borraba la medieval diferencia de rango entre lo eclesiástico y laico, y quitaba su carácter profano a la vida del siglo, veía asimismo en el Estado, como alguna vez Tomás (comp. parágrafo 25, 7), una institución divina, y la filosofía del derecho de los Reformadores bajo la dirección de Melanchton limitó el derecho del Estado más por el derecho de la Iglesia invisible que por las pretensiones de la visible: cierto; a la Iglesia protestante de Estado ofrece un apoyo lleno de valor aquella misión divina de la autoridad. Pero mucho menos pudo sentirse obligada al Estado moderno la Iglesia católica, y aunque también ella depende del tomismo, aparecen en su seno ciertas teorías como las de Bellarmino y Mariana, en las cuales se concibe al Estado como una maquinación humana o como un contrato. Pues con ello perdía su alta jerarquía y, en cierto modo, su raíz metafísica; el Estado se convierte en algo que puede ser abolido: la voluntad humana que lo ha creado, podría deshacerlo, e incluso su titular llega a perder la absoluta inviolabilidad. Si para los protestantes el Estado valía por modo inmediato como un orden divino, para los católicos necesitaba, como institución humana, de la sanción de la Iglesia y no podría valer donde aquélla faltase, pero sólo se conservaría en cuanto estuviera al servicio de la Iglesia. Así llegó a enseñar Campanella: el imperialismo español (**monarchia**) tiene la tarea de poner a disposición de la Iglesia, para combatir a los herejes, los tesoros de las otras partes del mundo.

2. Pero a la larga estos antagonismos de la filosofía del derecho cedieron el paso al indiferentismo confesional, que asimismo había alcanzado predominio en la ciencia teorética, y al considerarse el Estado como un ordenador de las cosas terrenas, quedaron fuera de su radio de acción las relaciones del hombre con la Divinidad. La filosofía exigió para los ciudadanos el mismo derecho que reclamaba para sí, el derecho de tomar posición, libremente, frente a los poderes eclesiásticos de la época, y de esta suerte se convirtió en la campeona de la idea de tolerancia. El Estado no tiene que inmiscuirse en las opiniones religiosas de los particulares, el derecho del ciudadano debe ser independiente de su filiación con esta o aquella doctrina religiosa: tal exigencia fue el resultado necesario de las luchas apasionadas de las confesiones, durante los siglos XVI y XVII. En ello coincidían la indiferencia exenta de fe y la positiva creencia, que tenían que defenderse contra un poder estatal preservados de otra confesión.

En este sentido escribió ya Maquiavelo contra el predominio de la Iglesia Romana: Tomás Moro el primero proclama por modo perfecto el principio de la tolerancia. Los habitantes de la bienaventurada isla "Utopía" pertenecen a las más diversas confesiones que viven en paz unas junto a otras, sin atribuirse a la diferencia de las convicciones religiosas ninguna importancia política. Inclusive deben unirse en un culto común

que cada partido interpretaría a su modo y completaría mediante formas particulares de rito. Asimismo en su "Heptaplomeres" Juan Bodin encuentra una forma de culto divino suficiente para todos los creyentes ilustrados, representantes caracterizados no sólo de las confesiones cristianas, sino del judaísmo, del islamismo y del paganismo. En fin, de modo más abstracto Hugo Grocio, mediante agudas distinciones, expone los principios de la ciencia filosófica del derecho, separa el derecho humano del derecho divino, funda éste en la revelación, aquél en la razón, pero, asimismo, pidiendo una radical separación de sus esferas vitales de aplicación.

El libro clásico, empero, de este movimiento de tolerancia es el *Tratado teológico-político*, de SPINOZA, que penetra en la raíz de tan discutido tema. Echando mano de ciertos pensamientos y modelos de la antigua literatura judaica, recargada de averroísmo, suministra esta obra la prueba de que la religión y particularmente las fuentes religiosas no tienen la tarea ni el propósito de dar verdades teoréticas, y que la esencia de la religión no reside en el reconocimiento de particulares dogmas, sino en la intención y en el querer y obrar, con arreglo a ella. Pero de ahí se sigue irremisiblemente que el Estado no tiene razón ni derecho de intervenir en la profesión de fe de sus ciudadanos; que más bien, a causa de su poder real, tiene que limitar todo intento de intolerancia proveniente de las formas eclesiásticas organizadas de la vida religiosa.[1] Frente a las exigencias autoritativas de las religiones confesionales, hace valer Spinoza el principio de que los libros religiosos deben ser, según su contenido, históricamente interpretados, como todas las otras manifestaciones de la literatura, esto es, partiendo de la posición intelectual de sus autores, y que esta crítica histórica posee, para aquellas representaciones teoréticas, la significación normativa y obligatoria para un tiempo posterior.[2]

3. A los intereses políticos y político-eclesiásticos se asocian los sociales. Nadie mejor que Tomás Moro[3] da a ellos más elocuente expresión. El primer libro de la *Utopía* llega, a través de una patética descripción de la miseria de las masas, a la conclusión de que la sociedad procedería mejor si, en vez de la justicia draconiana con la cual castiga la violación de sus leyes, obstruyera las fuentes del crimen; hace ver el autor que en las infracciones del individuo la mayor parte de la culpa corresponde a las absurdas instituciones de la sociedad. Pero éstas residen en la desigualdad de las riquezas, producida por el abuso del dinero, y que motiva todos los extravíos de las pasiones, de la envidia y del odio. La imagen ideal que Moro bosqueja, en oposición a esto, del estado perfecto de la sociedad, en la isla "Utopía", ha sido reproducida, en sus rasgos esenciales, del Estado ideal de Platón. Pero esta renovación humanista combate, en una forma característica del socialismo moderno, la idea de la diferencia de clases de que habla la obra en que se inspira; está más en armonía con las *Leyes* de Platón, que con su *Politeia*. En una abstracción,

---

1 C. GEBHARDT ha mostrado en el introito a su traducción del *Tratado teológico-político* (Leipzig, 1908), que los estímulos para la obra deben buscarse en las relaciones políticas de Holanda y en sus íntimas conexiones en que estuvo el filósofo con Jan de Witt.

2 JOH. KUEHN, *Toleranz und Offenbarung* (Tolerancia y revelación), 1923.

3 Compárese la literatura inserta en la parte bibliográfica del segundo capítulo de esta obra: "El período científico-natural"; y J. KUEHN, *Thomas Morus und Rousseau* (Hist. V. J., 1926).

típica para todo ulterior desarrollo, parte Moro del pensamiento de la *igualdad jurídica* de todos los ciudadanos, y transforma las formas de comunidad de vida que la *Politeia* de Platón había exigido de las clases dominantes como renuncia de toda suerte de impulsos naturales hacia las esferas de intereses individuales, en una *igualdad de exigencias* de todos los ciudadanos. En Platón deben los predilectos, para consagrarse por entero al bien común, renunciar a toda posesión pecuniaria: en Moro se exige la abolición de la propiedad como el más seguro medio para acabar con las transgresiones de la ley, y se funda por la igualdad de la demanda respecto de la posesión común. Pero el moderno utopista no pierde de vista los objetivos ideales del filósofo antiguo. Considera la distribución equitativa de los bienes materiales como la condición imprescindible de aquéllos; todos los ciudadanos deben tener el mismo derecho para disfrutar de los bienes de la comunidad, de la ciencia y del arte. Cierto: el canciller inglés piensa, en este sentido, más democráticamente y da al individuo mayor libertad en su propia vida, que el reformador ático: Moro está muy lejos de pretender ligar la totalidad de los ciudadanos a una doctrina o convicción comunes; su organización social se refiere, en su estructura positiva, esencialmente, a las relaciones externas de la vida. Una faena diaria y normal de seis horas de todos los miembros de la comunidad, cree Tomás Moro que bastaría para satisfacer las necesidades materiales de todos: el tiempo restante sería aprovechado por cada cual para consagrarse libremente a nobles menesteres. Con estas ideas se halla en Moro, superando el ensayo platónico, el programa de todas las formas superiores del socialismo moderno.

Pero el espíritu del Renacimiento estaba animado aún de intereses mucho más mundanos. Exitado por el prodigio de los descubrimientos, deslumbrado por el brillo de las invenciones, se propuso la tarea de transformar la total organización externa de la comunidad humana, orientada hacia las condiciones naturales de vida, echando mano de sus inéditas concepciones y vio ante sí el *ideal de bienestar del género humano*, que habría de generarse mediante un aprovechamiento y dominio de la naturaleza fomentado por la ciencia. Todos los males sociales serán remediados, cuando la sociedad humana aniquile, gracias a un avance científico de la cultura externa, todos los sufrimientos y penas que hoy la afligen. Unas cuantas invenciones, como la brújula, la imprenta, la pólvora, dice Bacon, han sido suficientes para dar a la vida humana nuevo movimiento, mayor volumen, más amplio desarrollo: ¡qué transformaciones estarán a nuestro alcance, cuando el descubrimiento se convierta en un arte habitual bien planeado! *De esta suerte el problema social desembocó en un mejoramiento de las condiciones materiales de la sociedad.*

En la *Nova Atlantis*[4] de Bacon se presenta a un feliz pueblecillo insular, que lleva una vida de retiro cuidadosamente asegurada por hábiles prescripciones, que se está informando constantemente de los progresos culturales de los otros pueblos, y que acrecienta superlativamente, mediante un ejercicio sistemático de la investigación, de los descubrimientos y de las invenciones, el dominio de la naturaleza para ponerlo al servicio de los intereses

[4] El título de esta utopía y otras cosas en ella, es una reminiscencia de un fragmento del *Critias*, de Platón.

prácticos del hombre. Allí se habla, con presentimiento fantástico, de toda suerte de inventos posibles e imposibles,[5] y toda la descripción de la "Casa salomónica" se consagra al mejoramiento del bienestar material de la sociedad, al paso que sólo se tratan las relaciones estatales de modo superficial e insignificante.

En cambio, en el *Estado del Sol*, de Campanella,[6] en el cual los influjos de la *Utopía* de Moro son más fuertemente perceptibles, se hace un bosquejo cabal de un Estado socialista del futuro, concebido con pedantería hasta en sus más insignificantes relaciones: un Estado socialista que no se detiene en ninguna dirección ante las más notorias coacciones de la libertad individual. Desde el plano de la ciudad, matemáticamente trazado, hasta la distribución horaria del trabajo cotidiano y del recreo individual,[7] hasta la forma del coito, astrológicamente fijada —todo ocurre aquí por ordenamiento estatal en beneficio de todos—, y tomando en cuenta el saber de cada cual se construye un sistema burocrático por demás complejo y escrupulosamente diseñado (en el que se mezclan no pocas ideas metafísicas).[8] Cuanto más sabe el ciudadano, tanto más poder debe tener en el Estado, para regular y hacer benéfico, por su sapiencia, el curso de la naturaleza. Pero los puntos rectores de tal mejoramiento se dirigen en Campanella, de preferencia, a la cultura externa. Según él, bastarían en general sólo cuatro horas diarias de trabajo, para asegurar una vida de bienestar a la sociedad, y a ello tienen derecho todos, por igual.

4. Pero a pesar de sus extravagancias y rarezas[9] se subraya en el *Estado del Sol*, de Campanella, más que en la *Utopía* de Moro, la idea de que el Estado debe ser una creación de la inteligencia humana para abolir los males sociales. Ambos pensadores pretenden tan poco como Platón, forjar una mera creación de la fantasía; creen en la posibilidad de realizar la "mejor constitución política" reflexionando, al amparo de la razón, acerca del orden natural de las relaciones sociales. Y, a decir verdad, encontraron cierta resistencia. Ya *Cardano* combatía en principio las utopías, y recomendaba a la ciencia la tarea de concebir la necesidad merced a la cual los estados históricos se han ido desarrollando con todas sus peculiaridades partiendo del carácter, de las relaciones de vida y de las vivencias de los pueblos. Viendo en ellos productos naturales, los considera como organismos, y aplica a sus variados estados las categorías de la ciencia

[5] Allí no falta micrófono y teléfono al lado de microscopio y telescopio; allí se habla de poderosas sustancias explosivas, de gigantescas máquinas aéreas, de toda suerte de instrumentos movidos por la energía del agua y del aire, incluso algunas especies del **perpetuum mobile.** Particular interés pone el autor en la forma como por medio de un mejoramiento de la agricultura y de la zootecnia, por insospechados descubrimientos químicos, por curas termales y aeroterapia pueden ser tratadas las enfermedades y debe ser prolongada la vida. También se habla de experimentos en animales en beneficio de la medicina.

[6] Que recuerda al *Critias* platónico.

[7] En esto como en la instauración de una policía religiosa encaminada a vigilar las buenas costumbres, sigue Campanella más la exposición de las *Leyes*, de Platón, que la de su *República*.

[8] Bajo el más alto soberano —*Sol* o **Metaphysicus**—, quien debe encarnar la más completa sapiencia, se encuentran en primer término tres príncipes, cuyas actividades corresponden a las tres "primalidades" del ser, esto es, la potencia, la sabiduría y el amor (comp. parágrafo 29, 3).

[9] Extravagante es sobre todo la fuerte dosis de superstición astrológico mágica; raro, la forma rígido-monacal de tratar las relaciones sexuales.

médica de la salud y enfermedad. En gran estilo y exento de la astrología pitagórica en que el matemático Cardano se halla prisionero, trata el práctico hombre de Estado Bodin, bien que dentro de un constructivismo fantástico más acentuado, de explicar la turbamulta de los hechos históricos en la vida del Estado.

Pero el afán de la época es la búsqueda del derecho fundado en la naturaleza y sólo cognoscible por la razón, válido para todos los tiempos y todas las circunstancias: así trató un hombre como Albericus Gentilis reducir, sirviéndose de ingenuas analogías, a leyes físicas principios de derecho privado. Se pisa más segura y fértil tierra, cuando en lugar de la "naturaleza" general se toca el concepto de la naturaleza humana. Esto ocurre en Hugo Grocio. Así como Tomás de Aquino, encuentra Grocio en la necesidad de asociación el principio fundamental del derecho natural, y en la deducción lógica, el método de su desarrollo. Lo que la razón conoce como lo que conviene a la naturaleza social del hombre: he ahí el **ius naturale**,[10] que no puede ser alterado por hecho histórico alguno. La idea de un derecho absoluto que, dado que sólo es susceptible de fundarse en la razón, no depende de poder estatal alguno y que, antes bien, en tal derecho se halla la razón de ser de toda coacción política, había llegado a Grocio por la analogía del derecho internacional, para el cual, de inmediato, tuvo valor su investigación. Pero, por otra parte, gracias a este principio objetivo llegaba a ser el derecho privado un supuesto regulativo para el propio derecho político. Conciliación de los intereses individuales, protección de la vida y de propiedad aparecen como designios esenciales del orden jurídico. En cambio, su sistema de filosofía del derecho era enteramente constructivo, en su aspecto formal y metódico: sólo del principio de la sociabilidad debía sacar las consecuencias lógicas. De manera análoga vale asimismo para Hobbes el **corpus politicum** como una máquina, construíble, por mera actividad racional, partiendo de la idea de su fin, y la doctrina filosófica del derecho como una ciencia totalmente demostrable. Con ello, se hace de este campo de investigación algo por demás apropiado para aplicarle el método geométrico, y Pufendorf introduce todo el aparato de este método, al construir sintéticamente, combinando las doctrinas de Grocio y Hobbes, todo el sistema, partiendo del pensamiento de que el instinto de conservación del individuo sólo puede realizarse de modo eficaz y racional, si se satisface la necesidad de sociabilidad. En esta forma ha subsistido el derecho natural como ideal de una ciencia "geométrica" hasta muy avanzado el siglo XVII (Thomasius, Wolff, y hasta Fichte y Schelling), y ha sobrevivido a la decadencia general del principio cartesiano.

5. Pero de hecho, se había colocado la base radical de la vida externa y de las relaciones sociales en los intereses de los individuos: la mecánica del Estado tiene en el impulso del hombre aislado aquel momento simple y evidente,[11] del que, con arreglo al principio galileico, debe ser explicado el andamiaje complejo de la vida del derecho. Con ello retornaba la doctrina del Estado a la teoría epicúrea[12] del atomismo

[10] *De iur. bell. et. pac.*, I, 1, 10.

[11] El término **conatus** coincide en este sentido en Hobbes y Spinoza para ambos territorios, así el físico como el psíquico.

[12] Así como en la esfera teórica, alcanza más tarde el principio democrítico-epicúreo un triunfo posterior en el dominio de lo práctico.

social (compárese parágrafo 14, 6), y el principio sintético gracias al cual era dable concebir el origen del Estado, fue el contrato. Desde Occam y Marsilio hasta Rousseau, Kant y Fichte han dominado en la filosofía del derecho político las doctrinas del contrato de dominio y del contrato social. Hobbes ha dado a ellas la mejor fórmula, mezclando las dos especies de contrato.[13] Sus continuadores, particularmente Pufendorf, vuelven a separarlos. Al contrato social, gracias al cual los individuos por temor y por las urgencias de una vida pacífica se asocian en una comunidad de intereses, se enlaza ahora un contrato de dominio y de sumisión, por obra del cual los particulares delegan su derecho y poder a la autoridad. Esta doctrina se revelaba como un marco más amplio en el que cabían las más diversas opiniones. Al paso que Grocio y Spinoza veían garantizados del mejor modo los intereses de los ciudadanos en una constitución aristocrático-republicana, pudo Hobbes deducir, partiendo del mismo supuesto, su teoría del absolutismo puramente mundano, según la cual el poder del Estado podía ser concentrado en una personalidad, la voluntad general en la voluntad particular de un gobernante.

El origen del concepto de la soberanía aparece ligado íntimamente a la teoría del contrato. La fuente de toda hegemonía es, según ella, la voluntad del pueblo, de la que emana el contrato político y de sumisión. El pueblo es el propio portador de la soberanía. Sin embargo, no se da el mismo valor a tal concepto: para algunos el contrato y la delegación de poder y derecho que de ahí proviene, es revocable; para otros, irrevocable. Así, Bodin, a pesar de la soberanía de los pueblos, sustenta la idea de la autoridad sin límite y del valor absoluto del poder real, la inviolabilidad del gobernante y lo injustificado de toda resistencia a él: aún de modo más cabal aparece absorbida en Hobbes la soberanía del pueblo en la del **Deus mortalis**, del Estado, cuya voluntad tiene aquí el valor de la única fuente de derecho político, enteramente en el sentido del *l'Etat c'est moi.* En oposición a estas doctrinas que esencialmente venían en ayuda del absolutismo monárquico, sostienen las "doctrinas monarcomaquianas", cuyo más importante representante junto a Buchanan (1506-1582) y Languet (1518-1581) es el bajo sajón Althus, que el contrato de dominio puede rescindirse cuando la autoridad ya no gobierna rectamente, esto es, en interés y con arreglo a la voluntad del pueblo. Rompiendo el contrato una de las partes, ya no puede ser obligatorio para la otra; en tal situación retorna la soberanía a sus originarios portadores. Si el hombre ha fabricado el Estado con ciertos propósitos e intenciones, puede volver a destruirlo, cuando advierta que tales designios no se han cumplido. Así preparaba ya el Renacimiento la teoría de la revolución.[14]

Pero son consideraciones eclesiástico-religiosas las que vienen a dar a todas estas teorías su peculiar coloración, al tomar en cuenta, para justipreciar el poder ilimitado del gobernante, si las relaciones de éste con las confesiones son peligrosas o favorables. El punto de vista más radical de la política realista lo toma Hobbes, a causa de su indiferentismo religioso: la religión es cosa privada, y sólo tiene validez pública aquella de la que hace profesión de fe el Estado. Con ello da este pensador

[13] Comp. G. Jellinek, *Teoría general del Estado,* I. Berlín, 1914. pp. 198 ss.

[14] Con particular aplicación a la situación inglesa del siglo XVII, exponen estos principios el poeta John Milton *(Defensio pro populo Anglicano,* 1651) y Alergon Sidney *(Discourses of government,* 1683).

la teoría filosófica del histórico **Cujus regio eius religio.** Y Spinoza se adhiere a tal manera de pensar. Aboga por la libertad de pensamiento y contra toda coacción de la conciencia, pero para él la religión es sólo conocimiento e intención; en cuanto al hecho público de la religiosidad en la iglesia y culto divino deben valer, en interés del orden y de la paz, tan sólo las decisiones de la autoridad: Spinoza combate, como Hobbes, toda intervención política de hegemonía confesional. En un sentido más positivo se declara la filosofía protestante del derecho en pro de la soberanía eclesiástico-política del rey que gobierna por la gracia divina, al paso que también en ella, por ejemplo en Althus, se defiende la soberanía del pueblo, frente a una autoridad heterodoxa. El mismo motivo decide allí donde los jesuítas sostienen la destitución de la autoridad y la exculpación del regicidio (compárese número 1 de este parágrafo).

6. El fundamento de la teoría del contrato reposa en Hobbes en motivos más generales. Al concebirse la vida política y social partiendo de la "naturaleza humana", encuentra el filósofo inglés el carácter esencialísimo de ella en el instinto de conservación o el egoísmo, simple y evidente principio explicativo de toda la vida volitiva. Con ello refieren la metafísica materialista y la psicología sensualista, este instinto de conservación, según su esencia, al mantenimiento y elevación de la existencia sensible del individuo. Todos los demás objetivos de la voluntad no tendrían otro valor que el de medios para la realización de aquel supremo y comprensivo designio. Con arreglo a este principio, no debe tener el hombre como esencia natural otra norma de valoración que la del provecho o daño, del estímulo o refrenamiento: la distinción de lo bueno y malo, de lo justo e injusto no se funda en la naturaleza del individuo, sino en puntos de vista sociales, allí donde se toma como pauta de valoración el interés colectivo en vez del particular. De esta guisa se convierte el egoísmo en el principio de toda la filosofía práctica; pues si el instinto de conservación del individuo debe ser limitado y enmendado por el mandato del Estado, se ve en este mismo Estado la más ingeniosa y perfecta de todas las instituciones que ha encontrado el egoísmo para lograr y asegurar su satisfacción. El estado de naturaleza, en el que el egoísmo de uno se halla en oposición al egoísmo de otro, es la lucha de todos: para escapar de él, ha sido creado el Estado, como un convenio de mutua garantía, a fin de promover la paz entre sus miembros. La necesidad de sociabilidad no es originaria: sólo se explica como el medio más eficaz y seguro para satisfacer las exigencias del egoísmo.

Spinoza acoge esta doctrina, pero da a ella, al incorporarla a su metafísica, una significación más abstracta. **"Suum esse conservare"** es también, para él, quinta esencia y motivo radical de todo querer. Pero dado que todo **modus** finito pertenece por igual a ambos atributos, su impulso de autoconservación se dirige tanto a su actividad consciente, esto es, a su saber, como a su afirmación en el mundo corpóreo, esto es, a su poder. Así se llega a interpretar el impulso connatural de toda vida individual mediante la identidad baconiana de saber y poder, y a ello se añade ahora en Spinoza el principio de que el derecho de cada cual se extiende hasta donde alcanza su poder. En esta concatenación de ideas halla el filósofo el principio explicativo de la vida empírica del Estado; un principio que, sin duda alguna, se mueve en el camino trazado por Hobbes; sólo por lo que hace a convicción en torno a la forma de constitución

más adecuada a sus propósitos, se aparta del filósofo inglés como se ha observado renglones arriba. La misma mezcla de ideas ofrece Spinoza como punto de arranque de su teoría místico-religiosa de la virtud. Pues, dado que el verdadero **"esse"** de cada cosa finita es la propia Divinidad, no puede encontrarse la perfecta satisfacción del impulso de autoconservación sino en el "amor a Dios". Que Malebranche, que de modo tan violento se expresó del "judío ateo", enseña lo mismo "con ligera variación de los términos", ha quedado ya indicado más arriba (parágrafo 31, 4).

7. La teoría del egoísmo de Hobbes —el *selfish system*, como más tarde se designó— halla ruda oposición entre sus coterráneos. La reducción inexcepcional de todos los actos de la voluntad al impulso de autoconservación, pronto causó indignación moral y se vio en ella una contradicción teorética de la experiencia psicológica. De inmediato tomó la ofensiva contra Hobbes la escuela neoplatónica de Cambridge, cuyos representantes literarios son Ralph Cudworth y Henry More. Pero en esta lucha se desarrolló, según viejo modelo, la oposición entre *physis* y *thesis*. Para Hobbes derecho y moralidad son imposiciones sociales; para sus opositores son originariamente ciertas exigencias de la naturaleza. Ambas partes mantienen el concepto de **lex naturalis** en contra de una fundamentación teológico-dogmática de la filosofía práctica: pero para Hobbes era la ley natural la consecuencia demostrable del egoísmo bien entendido; para los "platónicos" era, según principio estoico-ciceroniano, una certeza inmediata e innata del espíritu humano.

En propio sentido se lanza Cumberland contra Hobbes. Ve en la sociabilidad del hombre algo tan originario, como en su propio egoísmo: las inclinaciones benefactoras, altruístas, de cuya realidad no es posible dudar, son objetos de la autopercepción originarios y dados de modo inmediato; la necesidad de asociación no es un producto refinado de astuto egoísmo, sino —como ya lo ha concebido Hugo Grocio— un carácter esencial y primario de la naturaleza humana. Si el egoísmo apunta al bienestar personal, los motivos altruístas se refieren al bienestar común, sin el cual el primero no es posible. Pareja relación que en Hobbes se ve como el resultado de una inteligente actitud del hombre, es para Cumberland una determinación divina, cuyo mandato debe ser el principio regulativo para acatar las exigencias que dimanan de las inclinaciones altruístas del hombre.

La moral natural de la razón, que de un lado se opone a la ortodoxia, y de otro al sensualismo, va de la mano de la religión natural de la razón, que por Herbert de Cherbury había sido lanzada también contra estos dos frentes. Tampoco es la religión revelación histórica ni creación humana; es, más bien, una posesión innata del espíritu humano. El **consensus gentium** —así argumenta Herbert a la vieja usanza estoica— prueba que la fe en Dios es un elemento necesario de la concepción humana del mundo, una exigencia de la razón: pero como verdadero contenido de la religión, frente a los dogmas de las confesiones, sólo tiene valor lo que corresponda a tales exigencias de la razón.

De esta suerte pasan los problemas de la filosofía práctica al campo de la psicología, en aquella discusión de la literatura inglesa, suscitada tanto por ideas metafísicas como por los intereses de la época. ¿Cuál es, en el espíritu humano —así suena el problema— el origen de derecho, moral y religión? Con tales temas, empero, se inician los motivos de la filosofía del Iluminismo.

Quinta Parte

LA FILOSOFIA DEL ILUMINISMO

Fuera de la literatura general consignada para la Parte IV, hay que comparar:

LECKY, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, 2 vols. 6ª ed., Londres, 1873. Versión alemana de I. R. RITTER, 1874.

LESLIE STEPHEN, *History of English thougth in the 18th century*. Londres, 1876.

J. MACKINTOSH, *On the progress of ethical philosophy during the 17th and 18th centuries*, Edimburgo, 1872.

PH. DAMIRON, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au 18ième siècle*, 2 vols., París, 1858-64.

E. ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (Historia de la filosofía alemana desde Leibniz), Munich, 1873.

V. DELBOS, *La philosophie française*, París, 1921.

W. R. SORLEY, *A history of English Philosophy*, Cambridge, 1920.

R. REININGER, *Locke, Berkeley, Hume*, 1922.

E. v. ASTER, *Geschichte der englischen Philosophie* (Historia de la filosofía inglesa), Bielefeld, 1927.

E. TROELTSCH, Artículo intitulado "Iluminismo y moralistas ingleses" en la *Real-Enzyklopaedie der protestantischen Theologie*, de Herzog. (Obras completas, IV.)

W. DILTHEY, *Estudios acerca de la historia del espíritu alemán*, Obras completas, III, 1927. Hay trad. esp.

B. GROETHUYSEN, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich* (El origen de la concepción burguesa del mundo y de la vida en Francia), I, Halle, 1927.

P. WERNLE, *Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert* (El protestantismo suizo en el siglo XVIII), 3 vols., Tubinga, 1923 ss.

Además, H. HETTNER, *Literaturgeschichte des 18. Jht.* (Historia de la literatura del siglo XVIII), 6ª y 7ª eds., 1913 ss.

El ritmo natural de la vida intelectual ha traído consigo que, en la filosofía moderna (como fue el caso también en la filosofía griega), a un inicial período cosmológico-metafísico siguiera una época de carácter esencialmente antropológico, y que, por tal motivo, el renovado afán puramente teorético cediese su paso a una concepción práctica de la filosofía entendida como sabiduría mundana. De hecho se vuelven a encontrar todos los rasgos de la sofística griega en la filosofía del Iluminismo (que se desenvuelve aproximadamente durante el siglo XVIII), sólo que ahora con una muchedumbre de maduros pensamientos, con una mayor riqueza de matices y con más hondo contenido, pero también, y gracias a tales circunstancias, con más vigorosas oposiciones. En lugar de Atenas, se desarrolla toda la corriente del movimiento espiritual en los pueblos culturales de Europa, y la tradición científica cuenta ahora tantos siglos como centurias en aquel entonces: pero el sentido general y los objetos de que se ocupa, los puntos de vista y los resultados del filosofar, muestran en estos dos períodos, tan distantes en el tiempo y tan diversos por su fondo cultural, cierta afinidad y analogía rica en enseñanzas. Campea en ambos el mismo retorno al sujeto, el mismo apartamiento, lleno de tedio, de las sutilezas metafísicas, la misma preferencia por una consideración empírico-genética de la vida anímica del hombre, el mismo afán de investigar la posibilidad y límites del conocimiento científico y la misma pasión por la disputa en torno a los problemas de la organización social: en fin, no menos característico es para ambos períodos la penetración de la filo-

sofía en los amplios círculos de la cultura general y el cruce del movimiento científico con el literario.

Para el Iluminismo del siglo XVIII, empero, el fundamento cultural se había dado ya en los rasgos generales de una concepción mundana de la vida que, durante el Renacimiento, fue gestándose gracias a los vigorosos movimientos que tuvieron efecto en arte, religión, Estado y ciencia natural. Y habiendo encontrado, desde luego, su formulación metafísica en el siglo XVII la nueva ciencia, se puso de nuevo a la orden del día el problema de cómo es preciso que el hombre comprenda, en el marco de la nueva concepción del mundo, su propia esencia y su peculiar sitio: y frente al valor que se vino a poner en este tema, retrocedía cada vez más intensamente el interés por la turbamulta de los conceptos metafísicos, en los que habíanse consignado todas estas concepciones del mundo. Se satisfacían con las ideas de conjunto de la nueva imagen del universo, para ocuparse con tanta mayor acuciosidad de la vida del hombre, y todas estas doctrinas del Iluminismo, que de modo tan violento polemizan contra la especulación, operan desde un principio, en lo esencial, con una metafísica del "sano entendimiento humano", que, al fin de cuentas, elevó su voz y supuso como verdad evidente aquello que había llegado a él por un largo esfuerzo de las centurias precedentes.

Hay que buscar los orígenes de la filosofía del Iluminismo en Inglaterra, donde, en un ambiente de paz, que tiene lugar una vez terminado el período revolucionario, un poderoso auge de la vida literaria arrastra consigo a la filosofía, en beneficio de la cultura general. De Inglaterra pasa esta literatura a Francia: pero aquí repercutió la oposición de los ideales (que traía consigo) en la realidad política y social, en tal forma, que no sólo la expresión de los pensamientos fue más violenta y mordaz desde un principio, sino también se agudizan aquí los propios pensamientos más aceradamente y arrojan su violencia negativa, por decirlo así, contra lo estatuído en Estado e Iglesia. Primero desde aquí, pero después por directo influjo de Inglaterra,[1] acoge Alemania las ideas iluministas, para las que ya se hallaba preparada en mejor forma teorética: y aquí se profundizan, y se ennoblecen, y se depuran gracias a su consorcio con la poesía alemana, en la cual culmina el Renacimiento del humanismo clásico.

John Locke es el caudillo del Iluminismo inglés: halla una forma popular de exposición empírico-psicológica para el esquema general de la concepción cartesiana del mundo. Al paso que la tendencia metafísica de ésta produjo en Berkeley un retoño aún idealista, se difundía la interpretación antropológico-genética rápida y victoriosamente a todos los problemas de la filosofía. Para la evolución de parejo pensamiento fue decisivo el antagonismo entre la sensualista psicología de la asociación y las teorías nativistas, de variado origen. Tal antagonismo dominó la agitada corriente de la filosofía moral, en la que Shaftesbury se revela como la personalidad más impresionante, y las doctrinas del deísmo y de la religión natural, en íntimo contacto con ella: y logra su más pronunciada fisonomía en la esfera

[1] Comp. G. Zart, *Der Einfluss der englischen Philosophen auf die deutsche Philos. des 18. Jahrh.* (La influencia de los filósofos ingleses en la filosofía alemana del siglo XVIII), Berlín, 1881.

de la teoría del conocimiento, en donde el más consecuente y profundo de los pensadores ingleses, David Hume, hace evolucionar el empirismo en positivismo y con ello pone al desnudo la contradicción de la escuela escocesa.

Como pionero del Iluminismo francés aparece Pedro Bayle, cuyo *Dictionnaire* empujó las concepciones del mundo ilustrado en la dirección de la *skepsis* religiosa; y por este lado fue acogida principalmente también en París la literatura inglesa. Voltaire es el gran publicista que no sólo da a este viraje la más elocuente expresión, sino también quien ha representado estos momentos positivos del Iluminismo de la más enfática de las maneras. Pero con mayor ímpetu avanza esta corriente por su lado negativo. En el común pensamiento de los enciclopedistas se consuma paso a paso el vuelco del empirismo en sensualismo, del naturalismo en materialismo, del deísmo en ateísmo, de la moral del entusiasmo en la moral del egoísmo. A tal iluminismo del entendimiento, cuyas ricas direcciones parecen condensarse en el positivismo de Condillac, se opone con Rousseau una moral del sentimiento de importancia suficiente para propiciar la base intelectual de la Revolución.

Alemania estaba ganada para la corriente iluminista por la filosofía leibniziana y por el gran éxito de cátedra que Wolff lograba con la postformación de aquélla: pero aquí prevalece, por la carencia de un extremo interés unitario, la tendencia de la cultura individual. Para los objetivos de éstas fueron reelaboradas las ideas del "Siglo filosófico" en la esfera de la psicología, de la teoría del conocimiento, de la moral, de la política y de la religión, con exuberante riqueza de motivos, pero sin un principio creador y originario, hasta que, a la seca comprensión, merced a la cual una filosofía popular, llena de arrogancia, se propaló particularmente en la Academia de Berlín,[2] se injertó nueva vida y puntos de vista más amplios por el movimiento poético y las grandes personalidades de sus titulares Lessing y Herder. Esta circunstancia preservó a la filosofía alemana del siglo XVIII de perderse ora en una autodestrucción teorético-escéptica como la inglesa, ora en un despedazamiento práctico-político como la francesa: por el contacto con una egregia literatura, rebosante de ideas, se preparaba aquí una nueva época de la filosofía, en sumo grado importante.

John Locke nace el año 1632 en Wrington (Bristol); se educa en Oxford; convive mucho tiempo la suerte del hombre de Estado lord Shaftesbury; retorna a su patria en compañía de Guillermo de Orange, del exilio holandés, hacia 1688. Aquí ejerce, bajo el nuevo gobierno, en pro del cual tomó la pluma en muchas ocasiones, varios cargos públicos. Muere el año 1704 en ociosidad campestre. Fácil intelección y claridad son prestancias de su naturaleza intelectual; pero a ellas se asocia también cierta oscuridad de pensamiento y, a veces, poco acierto en la reflexión filosófica propiamente dicha. No obstante, su peculiar trivialidad lo ha hecho un filósofo popular y, con ello, el caudillo de la filosofía del Iluminismo. Su obra filosófica lleva el título de *Essay concerning human understanding*, 1690; junto a ella hay que nombrar *Some thoughts on education*, 1693; *The reasonableness of Christianity*, 1695, y, entre sus tratados póstumos, *The conduct of understanding*. Compárese Fox Bourne,

[2] Comp. Ch. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'académie de Prusse* (París, 1851); A. Harnack, *Geschichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Historia de la academia prusiana imperial de ciencias en Berlín), Berlín, 1900.

The life of J. L., Londres, 1876. T. FOWLER, *J. L.* (Londres, 1880). G. VON HERTLING, *J. L. und die Schule von Cambridge* (Friburgo, 1892). E. FECHTER, *John Locke, un cuadro de sus luchas espirituales en Inglaterra en el siglo* XVII (Stuttgar, 1898). J. DIDIER, *John Locke* (París, 1911). J. GIBSON, *L.'s Theory of Knowledge* (Cambridge, 1917). A. TELLKAMP, *Das Verhältnis J. L's zur Scholastik* (La relación de John Locke con la ecolástica), 1927.

George Berkeley nace en Killerin (Irlanda) el año 1685; participó como clérigo durante una época en la evangelización y colonización de América; hacia 1734 llegó a ser obispo de Cloyne; muere en 1753. Preparado por la *Theory of vision* (1709), aparece en 1710 su *Treatise on the principles of human knowledge,* su obra capital, y a la que siguieron sus libros intitulados *Three dialogues between Hylas and Philonous* y *Alciphron or the minute philosopher*. Ha editado sus obras FRASER en 4 vols. (Londres, 1871); el propio publicista ha elaborado una buena exposición de conjunto de la filosofía de Berkeley (Edimburgo y Londres, 1881). Ediciones alemanas en la "Biblioteca filosófica". Compárese COLLYNS SIMON, *Universal immaterialism* (Londres, 1862); FR. CLAUSSEN (Halle, 1889); TH. STIER (Leipzig, 1893); ERNST CASSIRER (1911); B. ERDMANN *(Abh. d. Berl. Akad,* 1919). A. JOUSSAIN (1921); A. LEVI (1922); G. STAMMLER (1922); G. JOHNSTON, *The development of B.'s Philosophy,* Londres, 1924; P. ROTTA, 1925; R. METZ (Clásicos de Fromman, 1925).

La psicología de la asociación tiene sus principales representantes en Peter Brown (que muere siendo obispo de Cork, el año 1735; *The procedure, extent and limits of human understanding,* 1719), David Hartley (1704-1757; *De motu sensus et idearum generatione,* 1746; *Observations on man, his frame, his duty and his expectations,* 1749); Edward Search, pseudon. de Abraham Tucker (1705-1774, *Light of nature,* 7 vols., Londres, 1768-1777); Joseph Priestley (1733-1804; *Hartleys theory of human mind on the principles of association of ideas,* 1755; *Disquisitions relating to matter and spirit,* 1777); John Horne Tooke (1736-1812; *"Epea pteróenta" or the diversions of parley,* 1798; compárese STEPHEN, *Memoirs of John Horne Tooke;* Londres, 1813), Erasmus Darwin (1731-1802; *Zoonomia or the laws of organic life,* 1794 ss.); en fin, Thomas Brown (1778-1820; *Inquiry into the relation of cause and effect,* 1804, **posthum,** *Lectures on the philosophy of human mind,* pronunciadas en Edimburgo).—L. FERRI, *Sulla dottrina psicologica dell'associazione, saggio storico e critico* (Roma, 1878); compárese BR. SCHOENLANK, *Hartley und Priestley als Begründer des Assoziationismus* (Hartley y Priestley, fundadores del asociacionismo), Halle, 1882.

De los enemigos de esta dirección influídos por el antiguo platonismo, se ha hecho conocido por su polémica con Priestley, Richard Price (1723-1791: PRIESTLEY, *The doctrine of philosophical necessity,* 1777; PRICE, *Letters on materialism and philosophical necessity,* 1778; PRIESTLEY, *Free discussions of the doctrines of materialism,* 1778).

Las influyentes investigaciones de Edmund Burke (1729-1797) intituladas *Philosophical inquiry into the origin of our ideas of sublime and beautiful* (1756), constituyen una rama estética de la psicología de la asociación.

Entre los filósofos moralistas ingleses ocupa el más importante lugar Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, 1671-1731), cuyos trabajos se han editado bajo el título *Characteristics of men, manners, opinions and times* (1711, de ahí "Acerca de la virtud", versión alemana de P. ZIERTMANN. Leipzig, 1905, "Los moralistas", versión alemana de FRISCHEISEN-KOEHLER, Lepzig, 1909, y de K. WOLFF, Jena, 1910). Es uno de los más relevantes y sutiles representantes del Iluminismo; la formación humanista que posee es la piedra de toque de su esencia espiritual; de ella emana la libertad de pensamiento y juicio así como el gusto de la concepción y exposición que late en sus obras: él mismo es un ejemplo viviente de su doctrina moral del valor de la personalidad. Compárese G. v. GITZYCKI, *Die Philosophie Sh. s* (La filosofía de Shaftesbury), Leipzig y Heidelberg, 1876; CHR. FR. WEISER, *Sh. und das deutsche Geistesleben* (Shaftesbury y la vida espiritual alemana), 1916.

Después de él, aparecen diversos grupos: el intelectualista que representa Samuel Clarke (1675-1729; *A demonstration of the being and attributes of God,* 1705; *Philosophical inquiry concerning human liberty,* 1715; compárese su correspondencia epistolar con Leibniz) y William Wollaston (1659-1724; *The religion of nature delineated,* 1722); en cambio, defienden una moral del sentimiento Francis Hutcheson (1694-1747; *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue,* 1725; *A system of moral philosophy,* 1755; compárese TH. FOWLER, *Shaftesbury and Hutcheson,* Londres, 1882); Henry Home, pseudónimo de lord Kaimes

(1696-1782; *Essays on the principles of morality and natural religion,* 1751; *Elements of criticism,* 1762; compárese el artículo en la enciclopedia de Ersch y Gruber, de W. WINDELBAND); Adam Ferguson (1724-1816; *Institutions of moral philosophy,* 1769); y en cierto sentido también Adam Smith (1723-1790; *Theory of moral sentiment,* 1759; versión alemana de W. ECKSTEIN, "Biblioteca Filosófica", 1926. Compárese HASBACH, *Untersuchungen über A. S.* (Estudios sobre Adam Smith), 1891.

El principio de autoridad se halla representado por Jos. Butler (1692-1752; *Sermons upon human nature,* 1726) y William Paley (1743-1805; *Principles of moral and political philosophy,* 1785).

Sustenta la ética de la psicología asociacionista principalmente Jeremy Bentham (1748-1832; *Introduction to the principles of moral and legislation,* 1789; *Traité de législation civile et pénale,* coleccionado por E. DUMONT, 1810, *Deontology,* ed. por J. BOWRING, 1834; Obras en 11 vols., Edimburgo, 1843; compárese LESLIE STEPHEN, *The English Utilitarians,* tomo I, Londres, 1900).

Bern. Mandeville toma una posición original (1670-1733; *The fable of the bees or private vices made public benefits,* 1706, más tarde con diálogos explanativos, 1728, *Inquiry into the origin of moral virtue,* 1732; *Free thoughts on religion, church, government,* 1720; sobre este filósofo escribe P. SAKMANN, Friburgo, 1898). Compárese E. TROELTSCH, "Englische Moralisten" en la *Enciclopedia* de HERZOG; véase más arriba la bibliografía general de esta parte V.

Con esta literatura sobre filosofía moral coincide en gran parte la del *deísmo;* en esta última corriente sobresalen: John Toland (1670-1722; *Christianity not mysterious,* 1696, *Letters to Serena,* 1704, *Adeisidaemon,* 1709, *Pantheisticon,* 1710, ver. al. de FENSCH, Leipzig, 1897); Anthony Collins (1676-1729; *A discourse of free thinking,* 1713); Matthews Tindal (1656-1733; *Christianity als old as the creation,* 1730); Thomas Chubb (1679-1747; *A discourse concerning reason with regard to religion,* 1730); Thomas Morgan (muerto en 1743; *The moral philosopher,* 3 partes, Londres, 1737 ss.); en fin, lord Bolingbroke (1672-1751); Obras de Mollet en 5 vols., 1753 s. Compárese FR. v. RAUMER, *Abhandl. der Berl. Akad.,* 1840. Véase además V. LECHLER, *Geschichte des englischen Deismus* (Historia del deísmo inglés), Stuttgart y Tubinga, 1841.

El más grande filósofo inglés es David Hume, nacido en 1711 en Edimburgo y allí mismo educado. Después de haber ejercido durante algún tiempo el comercio, vivió algunos años en Francia estudiando, y concibió el genial *Treatise on human nature* (impreso en 1739 s.; versión alemana de KOETTGEN y LIPPS, Hamburgo y Leipzig, 1895). El fracaso de este libro le obligó a editar el mismo libro como segundo volumen de su *Essays moral political and literary* en una obra reformada y con el título *Inquiry concerning human understanding* (1748) y un *Inquiry concerning principles of moral* (1751), así como *The natural history of religion* (1755). Como bibliotecario de la Facultad de Derecho en Edimburgo halló la ocasión para escribir su *Historia de Inglaterra.* Frío y reflexivo, diáfano y perspicaz, un analítico de primer rango, penetra con pensamiento exento de prejuicios y sin reticencias, hasta los últimos postulados sobre los que se ha ido construyendo la filosofía inglesa de los Tiempos Modernos, y éste fue el motivo por el que, a pesar de la cautela de sus expresiones, no encontró de inmediato entre sus coterráneos la merecida estima. Después de una brillante estancia en París, donde estuvo en contacto entre otros con Rousseau, desempeñó durante algún tiempo el cargo de subsecretario de negocios exteriores, después volvió a Edimburgo, donde en 1776 dejó de existir. *Posthum* aparecieron los *Dialogues concerning natural religion* y otros pequeños tratados. Edición de las obras de GREEN y GROSSE en cuatro vols. (Londres, 1875). Su amigo Adam Smith editó en 1777 su autobiografía. Compárese J. H. BURTON, *Life and correspondence of D. Hume* (Edimburgo, 1846-1850); E. FEUERLEIN en la publicación periódica *Der Gedanke* (Berlín, 1863 s.); E. PFLEIDERER, *Empirismus und Skepsis in D. H. s Philosophie* (Empirismo y skepsis en la filosofía de David Hume), Berlín, 1874; TH. HUXLEY, *D. H.* (Londres, 1879); FR. JODL, *Leben und Philosophie D. H. s* (Vida y filosofía de David Hume), Halle, 1872; A. MEINONG, *Hume-Studien* (Estudios sobre Hume), Viena, 1877 y 1882; G. v. GIZYCKI, *Die Ethik D. H. s* (La ética de David Hume), Breslau, 1878; W. KNIGTH, *David Hume* (Londres, 1886); P. RICHTER (Halle, 1893); W. BREDE (Halle, 1896); THOMSEN (1912); CH. W. HENDEL (Princeton, 1925).

La escuela escocesa fue fundada por Thomas Reid (1710-1796, profesor en Glasgow; *Inquiry into the human mind on the principles of common sense,* 1764; *Essays on the powers of the human mind,* 1785 y 1788; Obras completas editadas

por W. Hamilton, Edimburgo, 1827) y tuvo al lado de James Oswald (muerto en 1793; *Appeal to common sense in behalf of religion*, 1766) y James Beattie (muerto en 1805; *Essay on the nature and immutability of truth*, 1770) su representante académico y literario en Dugald Stewart (1753-1828; profesor en Edimburgo: *Elements of the philosophy of human mind*, 3 partes, 1792-1827; Ed. de sus obras al cuidado de W. Hamilton, 10 vols., Edimburgo, 1854 ss.). Compárese M'Cosh, *The Scottish philosophy*, Londres, 1875.

Compárese asimismo E. Grimm, *Historia del problema del conocimiento de Bacon a Hume*, Leipzig, 1890. E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y ciencia moderna*, II, 1908, 2ª ed., 1911.

Pedro Bayle, tipo de polígrafo escéptico, nacido hacia el año 1647 en Carlat, llevó una existencia agitadísima (cambió dos veces de confesión religiosa). Al fin, fue profesor en Sedán y Rotterdam. Murió el año 1706. Su obra de la vida, influyente por demás, se halla condensada en el *Dictionnaire historique et critique* (1695 y 1697). Compárese L. Feuerbach, *Pierre Bayle*, según sus más importantes aspectos para la historia de la filosofía y de la humanidad (Ansbach, 1833). E. Pillon, Tratados en *L'année philos.* (1895-99). R. Eucken, *Bayle und Kant* (Contribuciones para la introducción en la filosofía), 1906, pp. 82-111.

De Voltaire (Francisco Arouet el joven, 1694-1778; las principales etapas de su vida de escritor son éstas: su huída a Londres; su estancia con la marquesa de Chatelet, en Cirey; su visita a Federico el Grande, en Potsdam; los últimos años de una vida tranquila en la región de Ferney, en Génova) son importantes principalmente: *Lettres sur les Anglais* (1734), *Métaphysique de Newton* (1740), *Eléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde* (1841), *Examen important de Mylord Bolingbroks* (1736), *Candide ou sur l'optimisme* (1757), *Dictionnaire philosophique* (1764), el poema *Les systèmes*, etc. Para la historia de la filosofía es importante en la personalidad de Voltaire, ante todo su hondo entusiasmo por las ideas de justicia y humanidad, su valiente defensa de la razón en la vida pública; por otra parte, el incomparable influjo que ha ejercido en las concepciones de su tiempo, con la magia de su fulminante estilo, siempre agitado. Compárese E. Bersot, *La philosophie de V.* (París, 1848), D. F. Strauss, *Voltaire* (Leipzig, 1870), J. Morley, *Voltaire* (Londres, 1872). G. Desnoiresterres, *Voltaire et la société au 18e siècle* (París, 1873); P. Sakmann (1910).

Más escépticos en sentido metafísico se revelan algunos naturalistas y matemáticos, como Maupertuis (1698-1759; fue presidente de la Academia de Berlín; *Essai de philosophie morale*, 1750; *Essai de Cosmologie*, 1751; las obras polémicas entre él y el wolffiano S. Koenig, se hallan reunidas en una edición de Leipzig, 1758) o d'Alembert (*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, 1752); compárese M. Mueller (París, 1926); con una orientación más naturalista proceden otros como Buffon (1708-1788, *Histoire naturelle générale et particulière*, 1749 ss.); en cambio, de manera más sistemática y mucho más influído por la filosofía alemana (Leibniz) se halla Juan Bautista Robinet (1735-1820; *De la nature*, 1761; *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d' être*, 1767). Respecto a la teoría del conocimiento de d'Alembert y Turgot, compárese M. Schinz, *Die Anfänge des franz. Positivismus* (Los orígenes del positivismo francés), I, 1914.

El sensualismo (compárese M. Ferrari, *Locke e il sensismo francese*, 1900) aparece en nexo con el materialismo en Julien Offrai de Lamettrie (1709-1751; *Histoire naturelle de l'âme*, 1745; *L'homme machine*, 1748; *L'art de jouir*, 1751; Obras completas, Berlín, 1751; sobre él compárese A. Lange, *Historia del Materialismo*, I, pp. 326 ss.; Nérée Quépat, París, 1873; P. Poritzky, Berlín, 1900, como doctrina meramente psicológica en Charles Bonnet (1720-1793; *Ensayo de psicología*, 1755; *Ensayo analítico sobre las facultades del alma*, 1759; *Consideraciones sobre los cuerpos organizados*, 1762; *Contemplación de la naturaleza*, 1764; *Palingenesias filosóficas*, 1769; compárese Joh. Speck, *La influencia de Bonnet en la psicología alemana del siglo* XVIII, "Arch. f. Gesch. der Philos.", t. X s., 1897), con extremos positivistas en Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780; *Ensayo acerca del origen del conocimiento humano*, 1746; *Tratado de los sistemas*, 1749; *Tratado de las sensaciones*, 1754; *Lógica*, 1780; *La lengua del cálculo*, en la ed. completa de sus obras, París, 1798; compárese F. Réthoré, *Condillac o el empirismo y el racionalismo*, París, 1864; E. Hélicon, *Condillac*, París, 1908). Los últimos representantes de esta teoría son, por una parte, Pierre Jean Cabanis (1757-1808; *Las relaciones de lo físico y de lo moral del hombre*, 1802; Obras, París, 1821-1825), por la otra, Antonio Luis Claudio Destutt de Tracy (1754-

1836; *Elementos de ideología* en 4 partes, 1801-1815, reunidas en 1826). Compárese Fr. Picavet, *Los ideólogos* (París, 1891).

La Enciclopedia es la concentración literaria del movimiento iluminista en Francia (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*, 28 vols., 1752-1772, Suplemento y Registro, 7 vols. hasta 1780). Junto a d'Alembert, que escribe la Introducción, el editor y la cabeza espiritual del círculo, del que él mismo provenía, Denis Diderot (1713-1784; *Pensamientos filosóficos*, 1746; *Ideas acerca de la interpretación de la naturaleza*, 1754; de las obras póstumas, cuya autenticidad se discute, hay que citar: *Promenade d'un sceptique; Conversaciones entre d'Alembert y Diderot; El sueño de d'Alembert; en fin, el Ensayo sobre la pintura;* Obras completas, París, 1875, 20 vols.; Compárese K. Rosenkranz, *Diderot, su vida y su obra*, Leipzig, 1866; J. Morley, *Diderot y los enciclopedistas*, Londres, 1878). Otros colaboradores de la Enciclopedia fueron (al lado de Voltaire y Rousseau, que pronto se apartan del movimiento): Turgot (art. "Existencia"), Daubenton, Jaucourt, Duclos, Grimm, Holbach, etc. Del mismo círculo ("Los filósofos") surge más tarde el *Sistema de la naturaleza* (pseudónimo: Mirabaud, 1770), que en lo fundamental se atribuye a Dietrich von Holbach (1723-1789, un palatino; *El buen sentido o las ideas naturales opuestas a las ideas sobrenaturales*, 1772; *Elementos de moral universal*, 1776, etc.). También colaboran Grimm (1723-1807; *Correspondencia literaria*, 1812), el matemático Lagrange, el abate Galiani, Naigeon y otros; el capítulo final "Abrégé du code de la nature" proviene tal vez de la pluma de Diderot; Helvétius redacta una exposición muy popular: *Verdadero sentido del sistema de la naturaleza* (1771). El mismo (Claudio Adriano Helvétius, 1715-1771) da la más acre expresión a la moral sensualista, asociacionista y psicologista, en su libro muy leído *De l'esprit* (1758); compárese asimismo su obra póstuma *De l'homme, de ses facultés et de son éducation* (1772).

Montesquieu naturaliza en Francia la teoría del constitucionalismo inglés (1689-1755; *Cartas persas*, 1721; *El espíritu de las leyes*, 1748; compárese V. Klemperer, *Montesquieu*, 1914-1915). Se ocupan de los problemas sociales, por una parte los llamados fisiócratas, como Quesnay (*Tableau économique*, 1758; compárese la obra antes citada de W. Hasbach), Turgot (*Reflexiones sobre la producción y distribución de las riquezas*, 1774; es enemigo Galiani, *Diálogos sobre el comercio del trigo*) y otros; por otra parte los comunistas, como Morelly (*Código de la naturaleza*, 1755) y Mably, el hermano de Condillac (*De la législation ou principes des lois*, 1776).

La figura más importante del Iluminismo francés es Juan Jacobo Rousseau (nacido en Ginebra, 1712, y muerto en Ermenonville, 1778, después de una vida de aventuras y perturbada a la postre por melancolía y manía de persecución). Sus obras principales —fuera de las *Confesiones* autobiográficas— son: *Discurso acerca de las ciencias y las artes*, 1750; *Discurso acerca del origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 1753; *La nueva Eloisa*, 1761; El *Emilio o de la educación*, 1762; *El contrato social*, 1762. Compárese F. Brockerhoff, *R., Sein Leben und seine Werke* (Rousseau, su vida y sus obras), Leipzig, 1863 y 1874; E. Feuerlein, en *El pensamiento*, (Berlín, 1866); L. Moreau, *J. J. Rousseau et la siècle philosophique*, París, 1870; J. Morley, *J. J. Rousseau*, (Londres, 1873); L. Ducros, *J. J. Rousseau*, París, 1909; R. Fester, *Rousseau y la filosofía alemana de la historia*, Stuttgart, 1890; H. Hoeffding, *Rousseau y su filosofía*, Stuttgart, 1897; Fr. Haymann, *La filosofía social de Rousseau*, Leipzig, 1890; G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*, 3ª ed., 1919; Paul Hensel (2ª ed., 1912).

Desenvuelve la teoría filosófica de la Revolución, principalmente Charles Francois de St. Lambert (1716-1803; *Principios de las costumbres en todos los países o catecismo universal*, 1798), Const. Fr. Casseboeuf Comte de Volney (1757-1820; *Las ruinas*, 1791; *La ley natural o principios físicos de la moral, deducidos de la organización del hombre y del universo o catecismo del ciudadano francés*, 1793), Marie Jean Ant. Nic. de Condorcet (1743-1794; *Esquema de una tabla histórica del progreso del espíritu humano*, 1795), Dominique Garat (1749-1833; compárese *Compte rendu des séances des écoles normales*, II, 1-40). Véase E. Joyau, *La filosofía en Francia durante la Revolución*, París, 1893; M. Ferraz, *La filosofía de la Revolución*, París, 1889; E. Hoffmann-Linke, *Zwischen Nationalismus und Demokratie. Gestalten der französischen Vorrevolution* (Entre nacionalismo y democracia. Estructuras de la prerrevolución francesa), Munich, 1927.

Godofredo Guillermo Leibniz, el plurilateral fundador de la filosofía alemana, nace en Leipzig (1646); estudia allí y en Jena; se gradúa en Altdorf; gracias a la amistad con Boyneburg, entra al servicio de la diplomacia del principado de Maguncia, en donde, teniendo a la vista planes políticos a la vez que científicos, lleva a cabo un viaje diplomático a París y Londres (durante el cual visita ocasionalmente a Spinoza en La Haya); más tarde es nombrado bibliotecario e historiador de corte al servicio de la casa de Hanóver y Brunswick. En todos estos puestos actuó publicística y diplomáticamente con un espíritu nacional-alemán y en pro de la paz confesional. Después vivió en la corte de la primera reina de Prusia, Sofía Carlota, de una princesa de Hanóver, en Charlottenburg y Berlín, en donde fue fundada, bajo su presidencia, la Academia de Ciencias; todavía hizo un largo viaje a Viena. Aquí, como en Petersburgo, promovió la fundación de nuevas Academias. Muere el año 1716, en Hanóver. Leibniz fue uno de los más grandes sabios que han existido; no hay territorio de las ciencias en el que no haya participado e influído activamente. Doquier hace valer este universalismo, en forma conciliadora, a modo de un intento por acoplar oposiciones existentes. Pero también participa en la política y en los conflictos religiosos. Tal diversidad y dispersión de su vida se revela asimismo en que sus convicciones científicas se consignan en artículos fragmentarios y en una correspondencia increíblemente grande. Ya se han indicado (Parte IV) las ediciones de sus obras filosóficas y la literatura acerca de su producción metafísica: tocante a su influjo en la filosofía del Iluminismo, vienen al caso, junto a la correspondencia con Bayle y Clarke: *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam, 1710) y los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publicados por vez primera por Raspe en 1765. Compárese G. E. Guhrauer, *G. W. Frhr. v. Leibniz* (Breslau, 1842); E. Pfleiderer, *L. als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger* (Leibniz como patriota, hombre de estado y pionero de cultura), Leipzig, 1870; el artículo "Leibniz" en la *Enciclopedia* de Ersch y Gruber, por W. Windelband. L. Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der L.'schen Philosophie* (Exposición, desarrollo y crítica de la filosofía leibniziana), Ansbach, 1837; E. Nourisson, *La philosophie de Leibniz*, París, 1860; L. Grote, *Leibniz y su época* (Hanóver, 1869); O. Caspari, *La filosofía de Leibniz*, Leipzig, 1870; J. Th. Merz, *Leibniz*, Londres, 1884; Dilthey, *Leibniz y su época* (Obras completas, III, 1927) y Troeltsch, *Leibniz y los orígenes del pietismo* (Obras completas, IV, 1927).

A los iluministas más influyentes de Alemania pertenece el contemporáneo y coterráneo de Leibniz, Cristiano Tomasio (1655-1728; *Introducción a la doctrina de la razón; Desarrollo de la doctrina de la razón*, ambos publicados en 1691; *Introducción a la doctrina de las costumbres*, 1692; *Desarrollo de la doctrina de las costumbres*, 1696; *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta*, 1705; Compárese A. Luden, *Cristiano Tomasio*, Berlín, 1805).

La doctrina y la escuela de Christian Wolff constituyen el punto central de la vida científica en Alemania, durante el siglo xviii. Wolff nace el año de 1679 en Breslau; estudia en Jena; llega a ser docente privado en Leipzig y profesa en Halle hasta que, a instigación de enemigos ortodoxos, es, en 1723, expulsado de allí; después ocupó cátedra en Marburgo, en 1740 lo llama Federico el Grande, con toda suerte de honores, otra vez a Halle, donde vivió hasta su muerte. Manipula todas las ramas de la filosofía en manuales latinos y alemanes; los últimos llevan todos el título *Vernuenftige Gedanken* (Pensamientos racionales) y se ocupan de todas las facultades del entendimiento humano, 1712; de Dios, el mundo y el alma del hombre, de todas las cosas en general, 1719; de lo que debe hacer y omitir el hombre, 1720; de la vida social del hombre, 1721; de las acciones de la naturaleza, 1723; de los designios de las cosas naturales, 1724; de las partes de los hombres, animales y plantas, 1725; además: *Philosophia rationalis sive Logica*, 1718; *Philosophia prima sive Ontologia*, 1728; *Cosmologia*, 1731; *Psychologia empirica*, 1732; *Psychologia rationalis*, 1734; *Theologia naturalis*, 1736; *Philosophia practica universalis*, 1738; *Jus naturae*, 1740 ss.; *Jus Gentium*, 1749; *Philosophia moralis, posthum*, 1756. Compárese K. G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie* (Minucioso desarrollo de una historia completa de la filosofía wolffiana), Leipzig, 1736 ss.; W. L. G. v. Eberstein, *Historia de la lógica y de la metafísica en los alemanes desde Leibniz*, Halle, 1799; W. Arnsperger, *Las relaciones de Wolff con Leibniz*, Weimar, 1897; P. Piur, *Estudios acerca de una valoración lingüística de Cristiano Wolff*, 1903; J. Baumann, *Terminología wolffiana, un opúsculo auxiliar en el estudio de la filosofía de Kant* ("Biblioteca filosófica"). H. Pichler, *La ontología de Cristiano Wolff*, 1910; G. Fabián, *Contribuciones para la historia del problema "cuerpo-alma"*, 1925; H. Luethje, *El concepto de la filosofía de Cristiano Wolff* (Kantstudien, XXX, 1925).

Entre los muy numerosos wolffianos, hay que citar: G. B. Bilfinger (1693-1750; *Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo*, etc., 1725); M. Knutzen (muerto en 1751; *Systema causarum efficientum*, 1746, compárese B. Erdmann, *M. Knutzen y su tiempo*, Leipzig, 1876); J. Chr. Gottsched (1700-1766; *Erste Gruende der gesamten Weltweisheit*, 1734); Alex. Baumgarten (1714-1762; *Metaphysica*, 1739, *Aesthetica*, 1750-1758).

Como representantes del método geométrico aparecen: M. G. P. Hansch (1683-1752; *Ars inveniendi*, 1727), y G. Ploucquet (1716-1790; compárese A. F. Boeck, *Colección de escritos que se refieren al cálculo lógico del Sr. Ploucquet*, Francfort y Leipzig, 1766); como enemigos del mismo método; Pierre Crousaz (1663-1748; *Lógica*, 1712-1724, *Teoría de lo bello*, 1712), Andreas Ruediger (1671-1731; *De sensu veri et falsi*, 1709; *Philosophia synthetica*, 1707) y Chr. A. Crusius (1712-1775; *Las verdades necesarias racionales*, 1745, *El camino de la certeza y seguridad del conocimiento humano*, 1747). Compárese H. Heimsoeth, *Metafísica y crítica en Crusius*, 1926.

Toman una posición ecléctica intermedia; J. Fr. Budde (1667-1729; *Institutiones philosophiae eclecticae*, 1705) y los historiadores de la filosofía J. J. Brucker y D. Tiedemann, además Joh. Lossius (*Las causas físicas de lo verdadero*, 1775) y E. Platner (1744-1818; *Aforismos filosóficos*, 1776 y 1782). Acerca de las relaciones de este último con Kant, compárese M. Heinze (Leipzig, 1880); P. Rohr (Gotha, 1890); P. Bergemann, Halle, 1891; W. Wreschner, Leipzig, 1893; E. Bergmann, *E. Platner y la filosofía del arte del siglo* xviii, en el apéndice de la correspondencia epistolar de Platner con el duque de Augustenburg acerca de la filosofía kantiana, 1913.

Tienen significación independiente: J. H. Lambert, nacido en Muehlhausen (1728; muerto en Berlín, 1777; *Cartas cosmológicas*, 1761, *Nuevo órgano*, 1764, *Arquitectónica*, 1781; compárese O. Baensch, *La filosofía de Lambert y su situación respecto a Kant*, Tubinga y Leipzig, 1902, y las ediciones del *Criterium veritatis*, 1915, y el *Método para probar más rectamente la metafísica, la teología y la moral*, de K. Bopp, 1918), y Nic. Tetens (1736-1805; *Ensayo filosófico acerca de la naturaleza humana y su desarrollo*, 1776 s.; nueva impresión, 1913 s.; compárese Fr. Harms, *La psicología de N. Tetens*, Berlín, 1887; G. Stoerring, *La teoría del conocimiento de Tetens*, Leipzig, 1901; M. Schinz, *La filosofía moral de Tetens*, Leipzig, 1905); W. Uebele, *J. N. Tetens*, 1912.

También las obras precríticas de Kant caen en estos marcos; he aquí las principales: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, 1755; *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755; *Monadologia physica*, 1756; *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*, 1762; *La única prueba posible para la demostración de la existencia de Dios*, 1763; *Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de las dimensiones negativas*, 1763; *Sobre la claridad de los principios de la teología natural y la moral*, 1764; *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, 1764; *Los sueños de un visionario, explicados por los sueños de la metafísica*, 1766; *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770.

El deísmo en Alemania se halla representado por numerosos wolffianos, viva e instructivamente, aunque sin ninguna originalidad, y del cual la traducción de Lorenzo Schmidt de la Biblia Wertheimiana es característica. Salomón Semler (1725-1781) hace valer el punto de vista de la crítica histórica de los escritos bíblicos; compárese L. Zscharnack, *Lessing y Selmer*, 1905. Saca las más extremas consecuencias de la crítica deísta, Samuel Reimarus, (1699-1768; *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natuerlichen Religion*, 1754; *Betrachtung über die Triebe der Tiere*, 1760; particularmente hay que ver la obra apologética *Ueber die vernuenftigen Verehrer Gottes*, 1767, de la cual edita Lessing un resumen en los "Wolfenbuettler Fragmente"; en la época posterior se ocupa de Reimarus, Dav. Fr. Strauss, Leipzig, 1862). Un librepensador spinocista es Joh. Ch. Edelmann (1698-1767); compárese K. Moenckeberg, *Reimarus y Edelmann*, Hamburgo, 1867.

La corriente, de trasfondo místico, del llamado pietismo, iniciada por Spener (1635-1705) y continuada con energía organizadora por Herm. Francke (1663-1727), tiene sólo un influjo indirecto sobre la filosofía, durante esta época; aún más lejos de ésta se hallan los sectarios místicos como Godofredo Arnold (1666-1714), (compárese E. Seeberg, 1923) y Conrado Dippel (1673-1734). Compárese A. Ritschl, *Historia del pietismo*, 3 vols., 1880 ss.

Durante el siglo XVIII, se escriben en Alemania por muchos autores, amplias síntesis, manuales y trabajos monográficos acerca de la psicología empírica. Mencionemos a Casimiro Creuz (1724-1770), Joh. Gottl. Krueger (*Ensayo de una doctrina experimental del alma,* 1756), J. J. Hentsch (*Ensayo acerca de la sucesión de los fenómenos anímicos,* 1756), J. Fr. Weiss (*De natura animi et potissimum cordis humani,* 1761), Fr. v. Irwing (*Experiencias e investigaciones acerca del hombre,* 1777 ss.) y otros; una publicación en que se reunían las colaboraciones para esta ciencia favorita, era el *Magazin zur Erfahrungsseelenlehre,* editado por Moritz (1785-1793). Más literatura en K. FORTLAGE, *System der Psychologie,* I, 42 s. Compárese R. SOMMER, *Bosquejo de una historia de la psicología y estética alemanas,* Wurzburgo (1892). M. DESSOIR, *Historia de la moderna psicología alemana,* t. I, 2ª ed., Berlín, 1902.

Una teoría empírica-psicológica del arte se cultiva, fuera del discípulo de Baumgarten G. Fr. Meier (1718-1777; compárese E. BERGMANN, *G. Fr. Meier como cofundador de la estética alemana,* 1910), particularmente por Joh. Georg. Sulzer (1720-1779; *Teoría de las sensaciones agradables,* 1762; *Obras varias,* 1773 ss.; *Teoría general de las artes bellas,* 1771-1774; *Léxico de estética;* sobre el particular, compárese JOH. LEO, Berlín, 1907). Véase R. H. LOTZE, *Historia de la estética en Alemania,* Munich, 1868; H. v. STEIN, *El nacimiento de la estética,* Stuttgart, 1886; A. BEAUMLER, *La "Crítica del juicio", de Kant, I. El problema de la irracionalidad en la estética y en la lógica en el siglo* XVIII, Halle, 1923.

De los filósofos populares hay que citar: Moisés Mendelssohn (1729-1786; *Cartas en torno a las sensaciones,* 1755; *Acerca de la evidencia en las disciplinas metafísicas,* 1764; *Phaedon,* 1767; *Morgenstunden,* 1785; Obras ed. por BRASCH, Leipzig, 1881), el librero Fr. Nicolai (1733-1811), que una tras otra editó la *Biblioteca de las bellas disciplinas,* las *Cartas de la literatura contemporánea alemana*, la *Biblioteca universal alemana;* además J. Aug. Eberhard (1738-1809), Joh. Bernh, Basedow (1723-1790), Tomás Abbt (1738-1766), Joh. Jac. Engel (1741-1802, editor del *Filósofo para el mundo),* J. G. H. Feder (1740-1821), Chr. Meiners (1747-1810). Chr. Garve (1742-1798).

Una posición personalmente muy interesante toma Federico el Grande, el "filósofo de Sanssouci"; de él se ocupan: ED. ZELLER, *Federico el Grande como filósofo,* Berlín, 1886; W. DILTHEY, *Federico el Grande y el Iluminismo* (Obras completas, III, 1927).

De las obras de Lessing importan para la historia de la filosofía, principalmente: la *Hamburger Dramaturgie,* la *Educación del Género humano,* los "Wolfenbuettler Fragmente" y los *Escritos teológicos.* Compárese ROB. ZIMMERMANN, *Leibniz y Lessing* (Estudios y Críticas, I, 126 ss.). E. ZIRNGIEBL, *La disputa entre Jacobi y Mendelsshon acerca del Espinocismo de Lessing,* Munich, 1861. C. HEBLER, *Estudios lessingianos,* Berna, 1862. ERICH SCHMIDT, *Lessing,* 3ª ed., 1909. W. DILTHEY, *Anuarios Prusianos,* 1869, renovado en *Erlebnis und Dichtung,* 7ª ed., 1920, y H. SCHOLZ, *Introducción histórico-crítica a las obras acerca de la disputa en torno del panteísmo* (Nueva impr. de la "Sociedad kantiana", 1916).

De las obras de Herder, pertenecen a esta época: *El origen de las lenguas,* 1772; también *Una filosofía de la historia de la humanidad,* 1774; *El conocimiento y la sensación del alma humana,* 1778; *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad,* 1784 ss.; *Dios, diálogo acerca del sistema de Spinoza,* 1787; *Cartas para la elevación de la humanidad,* 1783 ss. (Acerca de sus obras filosóficas posteriores, compárese la parte VI: "El idealismo alemán", cap. 2). Véase R. HAYM, *Herder juzgado según su vida y sus obras,* (Berlín, 1877-1885). E. KUEHNEMANN, *La personalidad de Herder en su concepción del mundo,* Berlín, 1893; el mismo, *Herder,* Munich, 2ª ed., 1912; A. TUMARKIN, *Herder y Kant,* Berna, 1896; C. SIEGEL, *Herder como filósofo,* Stuttgart, 1907; G. JACOBY, *La estética de Herder y Kant,* Leipzig, 1908; compárese también J. WITTE, *La filosofía de nuestros héroes poetas,* Bonn, 1881.

CAPÍTULO PRIMERO

LOS PROBLEMAS TEORETICOS

"The proper study of mankind is man". Tal aserto de Pope vale para toda la filosofía del Iluminismo no sólo en su orientación práctica que, al fin de cuentas, ve siempre en la "felicidad" el objetivo de toda investigación científica, sino también en su aspecto teórico que, en armonía con su carácter general, quiere fundar todo conocimiento en la observación de los hechos reales de la vida anímica. Desde que Locke [1] hubo concebido la idea de que, frente a toda suerte de especulaciones y disputas metafísicas, era preciso decidir de qué es capaz en general la intelección humana y de que esto sólo era posible determinarlo mediante un minucioso análisis de las fuentes de donde ella emana, y mediante el proceso por obra del cual se genera, desde entonces fue puesta la teoría del conocimiento en el lugar preferente de los intereses filosóficos, pero al propio tiempo quedó reconocida la psicología empírica como última y definitiva instancia. El alcance de las representaciones humanas debe ser juzgado, según eso, desde un punto de vista genético. De esta suerte, se hace de la ciencia empírica del alma con todos los tácitos supuestos que en ella son habituales, el fundamento de toda concepción filosófica del mundo y, con ello, la ciencia favorita de la época y la mediadora entre la ciencia y la literatura general. Así como en ésta, sobre todo entre los ingleses y alemanes, imperaba la descripción de los estados anímicos y el arte de reflejar el propio yo, del mismo modo debía también diseñar la imagen del hombre y de sus hechos de conciencia. Se fundaban sociedades científicas para "observar al hombre"; en "magazines" de gran circulación se acumulaban toda suerte de relatos acerca de vivencias dignas de consideración, y el gobierno de la República Francesa sustituía en su sistema oficial de enseñanza [2] el nombre de filosofía por el tonante título de *Analyse de l'entendement humain.*

Como se advierte, entre los temas teoréticos de la filosofía del Iluminismo ocupan el primer plano los que se refieren al origen, desarrollo y capacidad cognoscitiva de las representaciones humanas; pero éstos se plantean desde un principio sobre la base de una metafísica popular, de un realismo ingenuo. Dado que allá fuera hay un mundo de cosas, de cuerpos o lo que sea —aquí dentro un espíritu que trata de conocerlos—: ¿cómo se generan en este espíritu las representaciones que tal mundo reproduce en él? El viejo esquema griego del problema del conocimiento domina por completo la filosofía teorética del siglo XVIII y alcanza en ella,

[1] En la Introducción del *Essay.*
[2] Compárense las muy divertidas *Séances des écoles normales,* del año I.

al propio tiempo, su más cabal formulación como su decisiva ruptura. Puntualmente en este sentido toma la metafísica cartesiana, con su dualismo de sustancias pensantes y corpóreas, una posición relevante durante toda la época del Iluminismo, y el estilo empírico popular de filosofar en que tal metafísica aparece representada por Locke, hace de éste el caudillo del nuevo movimiento. Las reflexiones metódicas y metafísicas que en los discípulos más destacados de Descartes, alcanzan un colosal y característico desarrollo, se traducen ahora al lenguaje de la psicología empírica y se hace un arreglo de ellas para que puedan ser comprendidas por el gran público.

En esta serie de reflexiones se abre paso victoriosamente el terminismo latente en toda la filosofía moderna y sobre todo cultivado en Inglaterra (Hobbes): la separación cualitativa del contenido de conciencia y de las formas de la conciencia respecto del "mundo externo", al que la conciencia no obstante ha de referirse, fue penetrando más amplia y profundamente, y al fin, logra su más radical consecuencia en el positivismo de Hume. A la disolución científica que con ello sufre la metafísica, correspondió, acto continuo, un apartamiento de índole popular y práctica (y modesto en sus pretensiones) de toda sutil elaboración de conceptos, o a una profesión de fe de las verdades del sano entendimiento humano.

Lo que de interés en la literatura del Iluminismo conserva cierta vitalidad se halla en la conciencia religiosa y en aquellas tendencias que confían en superar la lucha de las religiones y lograr de esta suerte una convicción general y conceptualmente fundada. En torno al deísmo, que se venía difundiendo desde hacía tiempo en Europa, gracias a la corriente inglesa del librepensamiento, se agrupan las concepciones del mundo y de la vida de la Epoca de las Luces y aunque en un principio estas convicciones se generan de la metafísica científico-natural del siglo precedente y comunican, por tal motivo, a los problemas de la teleología un vivo interés, con el tiempo se desplazan cada vez más del campo de la metafísica al de la moral, de la esfera de lo teorético a la de lo práctico.

33. Las ideas innatas

Por lo que hace al tema acerca del origen de las representaciones, encuentra la filosofía del Iluminismo la oposición, acuñada ya firmemente, entre sensualismo y racionalismo.

1. Ya Hobbes (y con él Gassendi) había sostenido el sensualismo en la esfera de lo teorético, como en la de lo práctico: para el gran filósofo inglés es el hombre, en cuanto objeto de conocimiento científico, una esencia enteramente sensible, atada a las sensaciones e impulsos del cuerpo; según él, todas las sensaciones tienen su origen en la actividad sensorial, y gracias al mecanismo asociativo puede explicarse el origen de los demás hechos de la conciencia, partiendo de la vida sensitiva. En virtud de tales doctrinas, no sólo vieron en peligro los ortodoxos enemigos de Hobbes la dignidad suprasensible del hombre; el mismo motivo indujo también a los neoplatónicos a viva oposición. Particularmente ha tomado esta actitud Cudworth: en su lucha contra el ateísmo [1] no toma sólo en cuenta a Hobbes; contra la doctrina de que todas las representaciones humanas se engendran por el influjo del mundo externo, apela especialmente a los conceptos matemáticos, a los que los fenómenos corporales no corresponden nunca de manera cabal, sino que, en el mejor de los casos, sólo son semejantes.[2] En cambio, acerca del concepto de Dios, se ocupa con amplitud del argumento del **consensus gentium** [3] para mostrar que es una idea innata. De parecida manera había fundado ya Herbert de Cherbury, echando mano de la doctrina estoico-ciceroniana de las **communes notiones**, todas las ideas medulares de la religión y moral naturales.

[1] En el *Systema intellectuale*, particularmente en la parte final, V, 5, pp. 28 ss.

En un sentido algo diverso conciben la doctrina de las ideas innatas Descartes [4] y sus discípulos. Aquí se atiende menos al problema psicológico del origen de las representaciones, aunque también éste es resuelto en un pasaje decisivo de las *Meditaciones* (III), diciendo que el ser innato de la idea de Dios no es otra cosa que un signo que el creador ha impreso en su criatura; en general, empero, el gran metafísico ha hecho hincapié en que el criterio para discernir lo que sea el ser innato reside en la evidencia inmediata. Ha extendido, al fin de cuentas (casi pasando por alto aquel sentido psicológico del problema), la designación del término **ideae innatae** a todo aquello que **lumine naturali clare et distincte percipitur.** Por lo demás, tal asentimiento inmediato ha sido también puesto en práctica por Herbert de Cherbury como nota esencial de toda idea innata.[5]

2. La posición polémica de Locke contra la doctrina de las ideas innatas intenta fundarse en puntos de vista epistemológicos, pero de hecho es una concepción psicogenética. De inmediato pregunta si el alma al nacer trae consigo al mundo determinados conocimientos, y contesta negativamente.[6] Por ende, el desarrollo de la tesis "no innate principles in the mind" se dirige en el primer libro del *Essay*, de Locke, menos contra Descartes que contra los neo-platónicos ingleses;[7] en primer término, refuta el **consensus gentium**, remitiendo a la experiencia de los niños y a la etnografía; halla que no existen principios teoréticos ni prácticos generalmente conocidos o reconocidos; ni siquiera la representación de Dios escapa a esta prueba que, a decir verdad, no sólo es diversa en los diferentes hombres, sino que no se encuentra por completo en algunos (este argumento con expresas referencias contra Herbert). Tampoco admite Locke el subterfugio empleado por Henry More,[8] de que las ideas innatas no se hallan contenidas por modo actual en el alma, sino de manera implícita (**implicite**); esto sólo puede significar que el alma es capaz de construir y aceptar ideas, un carácter que, al fin de cuentas, es propio de todas las representaciones. El asentimiento inmediato que viene a caracterizar en definitiva

[2] *Ibid.*, V, I, pp. 108 ss. (pp. 905 ss. Mosh).
[3] Todo el capítulo IV está consagrado a esta tarea.
[4] Comp. E. GRIMM, *Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen* (La doctrina cartesiana de las ideas innatas), Jena, 1883.
[5] *De veritate* (1656), p. 76.
[6] Por lo demás, coincide con Descartes en que no es posible aceptar que el espíritu haga metafísica en el vientre de la madre: Op. (C) VIII, 269. Ak. Ausg. III, 423, 27.
[7] Comp. (también para lo que sigue) G. GEIL, *La dependencia de Locke respecto de Descartes*, Estrasburgo, 1887.
[8] H. MORE, *Antidotus adv. atheismus*, I, 3 y 7 y LOCKE, I, 2, 22. Comp. GEIL, *op. cit.*, p. 49.

todo lo que es innato, no conviene a las verdades generales y abstractas; se halla más bien en la significación de las palabras y los enlaces de éstas, de antemano captada.[9]

De esta guisa se despoja otra vez al alma (compárese parágrafo 17, 4) de toda posesión primigenia: al nacer, es parecida a una hoja de papel en blanco, "white paper void of all characters".[10] Para demostrar esto de manera positiva, hace esfuerzos Locke por exhibir que todas nuestras ideas[11] provienen de la experiencia. Aquí distingue dos clases de ideas: las simples y las compuestas, con la hipótesis de que las segundas se originan de las primeras. Las ideas simples tienen, empero, dos diversas fuentes: "sensation" y "reflection", esto es, la percepción externa y la percepción interna. Por sensación entiende el filósofo las representaciones del mundo corporal, transmitidas por los sentidos; por reflexión, en cambio, el conocimiento originado por las funciones del alma misma. Por ende, psicogenéticamente, se comportan estas dos especies de percepción del siguiente modo: la reflexión tiene como estímulo y antecedente a la sensación; por lo que atañe al contenido, todo contenido de las representaciones proviene de la sensación; la reflexión, a la inversa, es la conciencia de las funciones que operan sobre tal contenido.

3. A estas funciones pertenecen también todos aquellos mecanismos por obra de los cuales el enlace de los elementos de la conciencia produce las representaciones complejas, esto es, todos los fenómenos del pensar. Y, con ello, deja Locke la relación de las actividades intelectuales con sus contenidos, primigeniamente sensibles, en una muy generalizada indeterminación que ha dado motivo a las más diversas postformaciones de su doctrina, en los tiempos subsiguientes. Por una parte, aparecen aquellas actividades como las "facultades" ("faculties") del alma que llega a tener conciencia de éstas sus funciones en el acto de la reflexión, como por ejemplo, se considera la capacidad misma de representación,[12] como el hecho más originario de la reflexión por la cual cada uno se entrega a su propia experiencia; de otro lado, es considerada asimismo el alma en estas actividades vinculadoras (como la del recuerdo, que permite distinguir, comparar y relacionar, etc., los objetos), enteramente como algo positivo y ligadas al contenido de la sensación. Por tanto, han podido desenvolverse, partiendo de la doctrina de Locke, las más diversas opiniones, según sea el diverso grado de autoactividad que se adscriba al alma en el enlace de las representaciones.

De particular interés aquí es la evolución que experimenta la doctrina para explicar las representaciones generales, partiendo de los datos de la sensación, a virtud de los problemas epistemológicos y metafísicos que se venían planteando desde la Edad Media. Como la mayor parte de los filósofos ingleses, Locke hace profesión de fe nominalista. (El nominalismo sólo ve en los conceptos generales estados anímicos o productos internos e intelectuales.) Pero en la explicación de tal problema, echa mano Locke, en gran proporción, del influjo que pueden tener los "signos", particularmente del lenguaje. Estos hacen posible, gracias

9 Locke, I, 2, 23 s.
10 *Ibid.*, II, 1, 2.
11 El término "Idea" pierde ya su sentido platónico en la escolástica posterior y toma la significación general de "representación".
12 *Essay*, II, 9, pp. 1 s.

a la asociación más o menos artificial de ellos con los elementos de las representaciones particulares, destacar los objetos singulares entre los complejos previamente dados, y, con ello, las funciones ulteriores mediante las cuales los contenidos de conciencia, así aislados y fijados, quedan puestos mutuamente en relación lógica.[13] Por ende, coincide la lógica para Locke, como alguna vez para los epicúreos y después para los terministas, con una teoría de signos, con una semiótica.[14] Con ello, enteramente en armonía con Occam, se hacía espacio, a pesar de los radicales fundamentos sensualistas que se admiten para todo contenido de conciencia, a una ciencia demostrativa de conceptos y a toda suerte de operaciones abstractas de que es capaz el espíritu cognoscente. Filosóficamente hablando, no eran nuevas parejas reflexiones, y tampoco su exposición es, en Locke, original e inédita; pero sí es clara y sencilla, llena de animada ligereza y ágil comprensión; que desdeña la forma escolástica y la terminología erudita, que aborda con soltura los más complicados problemas y que ha hecho de su autor uno de los escritores más leídos e influyentes en la historia de la filosofía.

4. Por mucho que haya acentuado Locke (a causa de su nexo metafísico con Descartes; compárese sobre el particular el parágrafo 34, 1) la autonomía de la experiencia interna, al lado de la externa, sin embargo, la dependencia en que pone genética y objetivamente a la reflexión respecto de la sensación fue tan enérgica, que acabó por revelarse esto como un carácter decisivo en el desarrollo de su doctrina. La postformación de la doctrina sigue dos vías diversas y dentro de un completo sensualismo.

La postformación metafísico-epistemológica del nominalismo alcanza sus más radicales consecuencias, en los continuadores de Locke en Inglaterra. Berkeley[15] no sólo estima que la doctrina que hace reales los conceptos abstractos, es el más extraño de los errores de la metafísica, sino niega también —de parecida manera que los más extremos nominalistas de la Edad Media— la existencia de las ideas abstractas en el espíritu. La apariencia de realidad, dice el filósofo, se origina porque se designan de algún modo las palabras; pero en verdad siempre se piensa en cualquier idea no como otra cosa que una representación sensible o un grupo de éstas, las que, sin género de duda, constituyen originalmente la base para designar las palabras. Todo ensayo de pensar puramente lo abstracto fracasa cuando se trata de representaciones sensoriales, las que, a decir verdad, son siempre el único contenido de la actividad espiritual. Pues incluso los hechos de la memoria y las representaciones parciales que de aquéllas se sacan, no tienen otro contenido que originarias representa-

13 El concepto, en desarrollo, de estas relaciones lógicas entre los contenidos de la representación, fijados por el signo verbal, aparece en Locke bajo el nombre de **lumen naturale.** Descartes había entendido bajo este nombre tanto el conocimiento intuitivo como el discursivo y había opuesto esta íntegra actividad cognoscitiva natural a la revelación; Locke, que trata con reservas terminológicas el conocimiento intuitivo (comp. parágrafo 34, 1), constriñe la significación del "light of nature" a las operaciones lógicas y a la conciencia de los principios que en ella valen, según la naturaleza de la capacidad de pensar. Por lo que hace al conocimiento demostrativo, concede Locke al racionalismo, tal como lo aprendió de la escuela de Cambridge, tan amplias concesiones, que, por ejemplo, mantiene como posible la prueba cosmológica de la existencia de Dios.
14 *Essay*, IV, 21, 4; comp. el parágrafo 17, 4. También el parágrafo 27, 4.
15 *Treat. on the princ.*, pp. 5 ss.

ciones sensoriales, toda vez que ninguna idea es capaz de reproducir lo que otra. Conceptos abstractos son, por tanto, ficciones escolapias; en la auténtica realidad del pensamiento sólo existen representaciones sensibles particulares y de éstas pueden algunas, a causa de la identidad de las designaciones lingüísticas, representar otras que les sean parecidas. Una tal significación representativa, conviene, por ejemplo, a los conceptos matemáticos.[16]

David H u m e se apropia esta doctrina en su totalidad e introduce, en nexo con el distingo de Locke de percepciones externas e internas, otra oposición: la que existe entre los conceptos de "copia" y "original". (Para ello, cambia la terminología de Locke.) Un contenido de conciencia es u originario o una simple copia de algo originario, es o una impresión ("impression") o una idea. Las ideas, pues, son copias de impresiones y no hay ideas que no se generen como copias de una impresión, o que no tengan un contenido que provenga de una impresión. Por tanto, el problema de la filosofía es encontrar, incluso de los más abstractos conceptos, su originalidad en las impresiones y, con arreglo a ello, juzgar del valor cognoscitivo de los primeros. Claro está que Hume no sólo entiende por impresiones los elementos de la experiencia externa, sino también los de la interna. Son, por ende (según la terminología de Locke), las ideas simples que provienen de la "sensation" y "reflection", que Hume ahora designa "impresiones": la comprensiva mirada del gran pensador lo preserva de caer en un estrecho sensualismo.

5. Otra postformación, que conduce, sin embargo, a un objetivo semejante, se lleva a cabo de la mano de la p s i c o l o g í a f i s i o l ó g i c a. Locke había visto que la sensación se halla en dependencia de la actividad sensible corpórea, pero había considerado como un rendimiento del alma la elaboración a que aquélla se somete por las funciones propias de la reflexión; y si Locke elude el problema de la sustancia inmaterial, no obstante considera las actividades intelectuales en sentido limitado como algo incorpóreo e independiente del cuerpo. Que esto sea de otro modo, que se vea en el organismo físico el portador no sólo de las ideas simples, sino también el enlace de éstas, es explicable dentro de la equivocidad no resuelta de las doctrinas de Locke, pero es más creíble que se hayan originado como consecuencias unilaterales de las t e o r í a s c a r t e s i a n a s y s p i n o c i s t a s.

Descartes mismo había concebido toda la vida psíquica del animal como un proceso mecánico del sistema nervioso; en cambio, adscribió a la psique humana la sustancia inmaterial, la **res cogitans.** Cuanto más se cree poder afirmar, consecuentemente con la doctrina de Locke, el carácter exclusivamente sensible de las representaciones humanas, tanto más cerca se está del problema de si puede mantenerse que los mismos procesos que se conciben en el animal como un proceso del sistema nervioso, deben ser referidos en el hombre a la actividad de una sustancia inmaterial.

Desde un punto de vista diverso influye en esta misma dirección el paralelismo de los atributos de Spinoza (compárese parágrafo 31, 9). Según éste, a cada hecho de la vida anímica ha de c o r r e s p o n d e r un hecho de la vida orgánica, sin que (con arreglo al sentido del mismo filósofo) uno sea la causa del otro, o que uno sea el originario, el otro lo derivado. Ello fue, de inmediato, interpretado como materialismo, de tal manera como si Spinoza hubiera opinado que el hecho fundamental es el corporal, y el anímico sólo un puro epifenómeno. Pero incluso en los partidarios, particularmente en los médicos y naturalistas, como en el muy influyente B o e r h a v e, en Leyde, se interpola, llevada de la mano de las experiencias de la psicología experimental, que se ocupaba en gran medida de los movimientos reflejos, según las sugerencias de Descartes, una doctrina de la representación que se inclinaba enérgicamente al materialismo.

Es interesante que las consecuencias de tal manera de pensar hayan aparecido desde luego en Alemania. Aquí enseñó ya en 1697 un médico de nombre P a n c r a c i o W o l f f, en sus *Cogitationes medico-legales,*[17] que los pensamientos son actividades mecánicas del cuerpo humano, particularmente del cerebro, y en el año 1713 apareció la obra anónima *Correspondencia epistolar de la esencia del alma,* en la que, salvaguardada con pías alegaciones, convierte las doctrinas de Bacon, Descartes y Hobbes en un materialismo antropológico: sólo se admite una diferencia de grado entre la vida anímica del animal y la del hombre; se ve en las representaciones y actividades volitivas, inexcepcionalmente, funciones de excitados filamentos cerebrales, y se indica que el ejercicio y la educación son los medios por obra de los cuales se puede alcanzar y conservar la mejor posición del hombre.

Con más cautela se procede en Inglaterra. En la forma como Locke había puesto en práctica el programa baconiano se estudia desde luego el mecanismo interno de las actividades anímicas y se explica el desarrollo de los estados superiores partiendo de los más elementales, y, a decir verdad, con arreglo a uniformidades psicológicas; así ocurre en Peter Brown en la esfera de la teoría del conocimiento, en otros en la de las acciones volitivas. En la misma forma procede D a v i d H a r t l e y, que ha hecho usual el término "asociación",[18] ya desde antes empleado, para designar los enlaces o relaciones de los elementos que entran en juego. Trató de concebir como fenómenos anímicos, simplemente, estas relaciones analizadas por él con todo el cuidado de un investigador de la naturaleza, y se mantuvo en el punto de vista de que estos fenómenos son incomparables con los acontecimientos del mundo material, incluso con las formas más finas del movimiento corpóreo. Pero él fue asimismo médico, y el nexo de la vida anímica con el curso de los estados corporales, era para él tan claro que acabó por ser objeto capital de estudio de su psicología asociacionista la p e r m a n e n t e c o r r e s p o n d e n c i a de ambas series de hechos, al propio tiempo que la mutua referencia de las funciones psíquicas y las excitaciones nerviosas, que a la sazón se les daba el nombre de "v i b r a c i o n e s".[19] Con ello mantenía la diferencia cualitativa entre ambas series paralelas de fenómenos y no tocaba el problema metafísico de la sustancia, que se hallaba en la base de tal paralelismo; pero en relación con el

[16] Todo esto recuerda la doctrina terminista de la suposición: comp: parágrafo 27, 4.

[17] Sobre esta obra da noticia ALB. LANGE, *Historia del materialismo,* I, 2ª ed., pp. 319 ss.

[18] En la literatura posterior, particularmente en el círculo escocés y ante todo en Tomás Brown, se reemplaza el término "asociación" por el de "sugestión".

[19] Erasmo Darwin introduce en vez de este nombre, la expresión "movimientos del sensorium".

tema de la *causalidad* cae, sin advertirlo, en el materialismo, al ver en el mecanismo de las excitaciones nerviosas, al fin de cuentas, lo primario, y en las actividades anímicas meros epifenómenos de aquéllas. Excitaciones nerviosas simples corresponden a sensaciones o impulsos simples, compuestas a compuestas. Ciertamente su teoría científica lo llevó a duras contradicciones con su manera religioso-ortodoxa de pensar, y las *Observaciones* muestran con qué seriedad y con cuán poco éxito ha logrado superar los antagonismos. Lo propio vale de Priestley, quien incluso hizo al materialismo la ulterior concesión al negar la heterogeneidad entre los hechos anímicos y corporales y al querer reducir la psicología a una fisiología del sistema nervioso; abandona, asimismo, por tanto, el punto de vista de la experiencia interna, defendido por el escocés, para tratar de armonizar con su doctrina la convicción, entusiastamente defendida, de un deísmo teleológico.

En la más extrema de las formas se construye este materialismo antropológico por el francés Lamettrie. Convencido de la completa dependencia en que se halla el alma respecto del cuerpo, gracias a observaciones médicas practicadas en sí mismo y en otros sujetos, estudia el mecanismo de la vida en animales y en el hombre —impulsado por las sugerencias de Boerhave— y las convicciones de Descartes acerca de los primeros le parecen igualmente acertadas para los segundos. La gradual diferencia entre ambos sólo permite la conclusión de que las actividades anímicas del hombre no son otra cosa que funciones mecánicas del cerebro. Por tanto, es un abuso de la metafísica el adscribir al "espíritu" una propia sustancia al lado de la materia. El concepto de la materia, como el de un cuerpo en sí muerto que ha menester del espíritu como de su principio motor, es una falsa y arbitraria abstracción: la experiencia muestra que la materia por sí misma se mueve y vive. Esto ha mostrado la mecánica de Descartes —dice Lamettrie— y, por ende, el materialismo es su inevitable consecuencia. Y que toda vida anímica es sólo una de las funciones del cuerpo, se sigue de que no se halla en ella ningún contenido que no provenga de la excitación de alguno de los sentidos. Si se pensara —así dice Lamettrie,[20] para fundar su sensualismo sacado de Locke—, como ya lo supuso el padre de la Iglesia Arnobio, al hombre, desde su nacimiento, excluído de todo contacto con sus semejantes y limitado a la experiencia de menos sentidos, no existirían en él otros contenidos de representación que los transmitidos a él, precisamente, por tales sentidos.

6. Por lo que hace a la construcción teorética, menos importantes, pero literariamente tanto más difundidas, han sido las ulteriores postformaciones que experimenta en Francia la doctrina de Locke. Ya Voltaire, que había aclimatado esta doctrina entre sus coterráneos, gracias a sus *Lettres sur les Anglais*, da a ella un sello por demás sensualista e incluso se muestra inclinado —aunque con reservas escépticas— a confiar al Creador la fuerza de haber provisto al Yo, que es cuerpo, también con la capacidad de pensar. Tal sensualismo escéptico, que se halla muy próximo a la concepción científica de Gassendi (compárese parágrafo 30, 6), llegó a ser el tono dominante del Iluminismo francés.[21] De él hace profesión de fe Condillac, quien en un principio sólo expone y defiende, frente a otros sistemas, la doctrina de Locke en su muy influyente *Traité des sensations*. Sea lo que fuere el alma, el contenido de sus actividades conscientes sólo puede provenir de sus percepciones sensoriales. Condillac desenvuelve la teoría asociacionista mediante la ficción de una estatua, que, sólo dotada de capacidad sensorial, va recibiendo uno tras otro los estímulos de los diversos sentidos, y gracias a ello realiza cada vez más ampliamente una vida intelectual parecida a la del hombre. He aquí el pensamiento fundamental de su doctrina: la mera confluencia de las diferentes sensaciones en la misma conciencia trae consigo de suyo la representación de vínculo y relación entre ellas. Con arreglo a este principio, se describe cómo se genera de la percepción la turbamulta de las actividades anímicas: en la serie teorética se van engendrando unos tras otros los siguientes hechos, a causa de diferencias ora de la intensidad, ora de la repetición de las sensaciones: atención, recognición, diferencia, comparación, juicio, conclusión, imaginación y previsión de lo futuro; en fin, con ayuda de los signos, particularmente del lenguaje, la abstracción y la comprensión de proposiciones generales. Pero la percepción posee junto a la sensación, asimismo, el carácter sentimental del placer y del displacer, y de tal carácter se originan, de la mano de los movimientos representativos, el deseo, el amor y el odio, la esperanza, el temor,[22] y, debido a todas estas mudanzas de la conciencia práctica, al fin de cuentas, la voluntad moral. De esta guisa crecen en el dominio de la sensibilidad, conocimiento y moral.

Esta construcción sistemática tuvo colosal éxito. El afán de sistema, que había decrecido en la esfera de la metafísica (compárese más adelante parágrafo 34, 7), se preocupó en compensación, con tanta más energía, por tal "análisis del espíritu humano", y así como ya Condillac mismo había entretejido finas observaciones al exponer el proceso genético de la conciencia, una muchedumbre de partidarios encuentran ahora oportunidad para participar en la obra de esta construcción, haciendo pequeñas variaciones y desplazamientos de las fases, practicando innovaciones en la nomenclatura e introduciendo algunos complementos más o menos ingeniosos. El Gobierno de la Revolución reconoció como filosofía sólo tal estudio del desenvolvimiento empírico de la inteligencia, y Destutt de Tracy dio a él, más tarde, el nombre de "ideología".[23] Así ocurrió que, a fines del siglo XVIII en Francia, se llamara ideólogos a los filósofos, con mucha frecuencia.

7. Tocante a la esencia del alma, en el marco de la cual deben tener lugar estas transformaciones de las sensaciones ("sentir"), se mantiene una gran parte de los ideólogos en la circunspección positivista de Condillac; otros pasan del materialismo problemático de Voltaire al asertórico de Lamettrie, desde luego a la manera de Hartley, acentuando la dependencia absoluta en que se hallan los enlaces de ideas respecto de las excitaciones

---

20 En la parte final de la *Historia natural del alma*. Comp. además el parágrafo 18, 4, nota 18.

21 También hace valer como principio, en los orígenes de la crítica estética, que la esencia del arte reside en la "imitación de la bella naturaleza". El prototipo de esta concepción es E. Batteux (1731-1780) con su obra *Les beaux arts réduits à un même principe* (1746). Compárese sobre él, H. Bieber, *La teoría poética de J. A. Schlegel* (Palaestra, 1911).

22 En el desarrollo de la serie de hechos prácticos de la conciencia se hace valer en Condillac y sus discípulos, como en parte también en los psicólogos ingleses de la asociación, el influjo de la teoría de los afectos y las pasiones, de Descartes y Spinoza.

23 No es improbable que este nombre de ideología en de Tracy esté en parangón con la *Doctrina de la ciencia* de Fichte (compárese la siguiente parte VI, cap. 2).

nerviosas; más tarde, afirmando expresamente la materialidad de las actividades anímicas. Del modo más claro aparece esta evolución en Diderot.[24] Parte de Shaftesbury y Locke, pero, poco a poco, la literatura sensualista va cobrando más importancia en la mente del editor de la *Enciclopedia;* trataba de justificar las hipótesis del hilozoísmo (compárese adelante parágrafo 34, 9) y, al fin, tomó partido por la concepción del Sistema de la naturaleza. Este último explicaba, dentro de los marcos de su metafísica, incluso la vida anímica del hombre, mediante finos e invisibles movimientos de los nervios y entendía su proceso genético del mismo modo, exactamente, que Lamettrie. Entre los ideólogos posteriores sobresale en este sentido Cabanis, por la novedad de sus puntos de vista fisiológicos. Supone que la ciencia natural logrará verdaderos progresos cuando haya descubierto la manera de explicar los estados nerviosos, a los cuales hay que reducir los estados anímicos del alma humana ("le moral"), no por meros movimientos mecánicos, sino por transformaciones químicas. Los hechos de la representación son secreciones del cerebro, del propio modo como otros órganos producen otras secreciones.

En oposición a esto, se mantiene otra dirección de la ideología firmemente en el punto de vista de la doctrina de Locke, de que todo contenido de la representación proviene de los sentidos, pero que en las funciones propias de los enlaces de la conciencia, se revela lo característico de la vida anímica. El caudillo de esta dirección es Bonnet. También él hace suyas, de parecida manera que Condillac, las ideas propuestas por Lamettrie respecto a Arnobio, pero es un naturalista mucho más informado para desconocer que no es posible disolver el mundo de las sensaciones en elementos de movimiento y que su relación con los estados físicos tiene carácter sintético, no analítico. Por tanto, ve en el mecanismo del sistema nervioso tan sólo la causa ocasional de la reacción autónoma del alma, cuya sustancialidad le parece bien probada gracias a la unidad de la conciencia. Enlaza con esta opinión toda suerte de fantásticas hipótesis.[25] Intervienen ideas religiosas en sus concepciones, cuando acoge el pensamiento de una sustancia inmaterial; pero el sensualismo permite una actividad de esta sustancia sólo en relación con un cuerpo. Por ello, se sirve Bonnet para explicar la inmortalidad y la acción ininterrumpida del alma, de la hipótesis de un cuerpo etéreo que esencialmente se halla ligada al alma y que en la medida de su permanencia conforma un organismo material más tosco.[26]

Esta vinculación de la doctrina sensualista con el aserto de una autónoma sustancialidad y capacidad de reacción del alma se repite en el coterráneo de Bonnet, en Rousseau, quien, sirviéndose de tales ideas, combate las teorías psicogenéticas de los enciclopedistas. Rousseau encuentra que lo privativo del alma, lo peculiar de su función se revela en el sentimiento ("sentiment"), y arroja esta naturalidad originaria de su personalidad contra el frío e indiferente mecanismo de las ideas, un mecanismo que acaba por degradar a éstas en un estado de absoluta dependencia respecto del mundo externo. El sentimiento de la individualidad se subleva en él contra una doctrina, según la cual en la conciencia del hombre se unen y se vuelven a separar masas de extraños contenidos, accidentalmente reunidos en un escenario indiferente. Quiso poner en claro que la vida del espíritu no tiene lugar en nosotros, sino que nosotros mismos la constituímos como personalidades activamente determinantes. Esta convicción define la oposición de Rousseau contra el iluminismo intelectualista, que en el sensualismo de Condillac y de los enciclopedistas quiere ver en la interna vida del hombre sólo un producto mecánico de elementos sensoriales provocados desde afuera: frente al atomismo psicológico mantiene Rousseau el principio de la monadología.

[24] La decisiva obra de transición es el *Sueño de d'Alembert.*

[25] En las *Palingénésies philosophiques.*

[26] Con estos pensamientos ha influído poderosamente Bonnet en el zuriguense Joh. Casp. Lavater (1741-1801) y en los ensayos fisognómicos de éste; compárese H. Maier, *Lavater como filósofo y fisiognómico* (en una obra de aniversario, Zurich, 1903, ahora en la colección "An der Grenze der Philosophie", Tubinga, 1909) y Chr. Janentzky, *J. C. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewusstseins* (El romanticismo de J. C. Lavater en relación con sus ideas religiosas), 1916.

En la misma forma, y según los mismos argumentos, bien que no sin influjo de Rousseau, levanta más tarde St. Martin[27] su voz contra el condillacismo: incluso salió de su retiro místico para protestar en las sesiones de las "écoles normales"[28] contra la superficialidad del sensualismo. Los ideólogos, dice, hablan demasiado de la naturaleza humana: pero en vez de observarla, se esfuerzan por "componerla" ("composer").

8. Los enemigos declarados del sensualismo en todas sus formas son los filósofos escoceses. La tierra común sobre la que se va desarrollando esta oposición, es el psicologismo. Pues también Reid y sus discípulos buscan la tarea de la filosofía en la investigación del hombre y de sus capacidades anímicas; sí: han fijado, de modo más enérgico y unilateral que las diversas escuelas de sus opositores, como punto de vista metódico, que la filosofía no puede ser otra cosa que psicología. Pero su parecer acerca de la actividad anímica del hombre y su desarrollo es diametralmente opuesto a las opiniones de los sensualistas. Estos conciben como originario contenido de la actividad anímica lo simple, aquéllos lo complejo; éstos, las representaciones singulares, aquéllos los juicios; éstos, lo sensible, aquéllos lo íntimo; éstos, lo particular, aquéllos lo general. Reid reconoce que el idealismo de Berkeley y el escepticismo de Hume son consecuencias tan correctas del principio de Locke, como el materialismo de Hartley y Priestley: pero puntualmente lo absurdo de estas consecuencias contradice tal principio.

En oposición a tales ideas, trata Reid de aplicar el método baconiano de la inducción a los hechos de la experiencia interna, para descubrir mediante el análisis de éstas las verdades originarias que son dadas desde un principio con la ciencia del alma humana y que poseen el valor de fundamentales principios en el desenvolvimiento de su actividad, y de esta suerte debe constituirse la ciencia psicológica fundamental a título de una investigación de la experiencia interna, pasando por alto la ayuda de la fisiología. En la solución de esta tarea Reid mismo y, después de él, particularmente Dugald Stewart, presentan puntos de vista muy interesantes acerca de la manera de concebir los fenómenos internos, al propio tiempo que una gran finura en el análisis de su esencial contenido: una

[27] Compárese acerca de este enemigo místico de la filosofía de la Revolución, la parte VII de esta obra.

[28] *Séances des éc. norm.*, III, pp. 61 ss.

muchedumbre de valiosísimas observaciones en torno al proceso genético de la vida del alma se oculta en sus penetrantes investigaciones. Y, sin embargo, carecen de la fecundidad ideal, así como de fuerza convincente. Pues mezclan doquier la prueba de aquello que ha de ser descubierto en las funciones anímicas como contenido universalmente válido, con la hipótesis de que esto también, genéticamente, sea lo originario y determinante: y puesto que esta filosofía no posee otro principio que la facticidad psicológica, acaba por admitir sin crítica de ningún género como verdad evidente todo aquello que se presenta de tal manera como contenido real de la actividad anímica. El repertorio de estos principios fue designado "common sense", sano entendimiento humano, y como tal debe constituir la suprema pauta de todo conocimiento filosófico.

9. En la filosofía del Iluminismo alemán se mezclan todas estas direcciones con los efectos ulteriores del racionalismo cartesiano y leibniziano. La doble dirección metódica del último[29] toma, gracias a Christian Wolff, una firme y sistemática estructura. Todos los objetos pueden ser materia de una consideración ya desde el punto de vista de las verdades eternas, ya desde el punto de vista de las verdades fortuitas; para cada territorio de la realidad hay un conocimiento por conceptos y otro por hechos, una ciencia **a priori** que emana de la razón y otra **a posteriori** que nace de la percepción. Ambas deben comportarse en el resultado de este modo: la psicología empírica debe eludir la facticidad de todos aquellos estados y funciones que en la psicología racional son derivados de un concepto metafísico de alma y de la "capacidad" proveniente de ella. Por otro lado, se mantiene, según el precedente leibniziano, la diferencia de rango de las dos especies de conocimiento en tanto se adscribe al saber de razón la claridad y la distinción; al conocimiento empírico (o "histórico" como entonces se decía), en cambio, el carácter más o menos de una representación oscura y confusa.

Psicológicamente se distribuyen las dos especies de conocimiento, con arreglo al modelo cartesiano, en **ideae innatae** e **ideae adventiciae.** Sin embargo, Wolff mismo da poca importancia, en consonancia con la dirección metafísica de su pensamiento, al momento genético. Y tanto más fue el caso en sus adeptos y sus enemigos, que se hallaban bajo el influjo de las teorías francesas e inglesas. En general puede decirse que el ritmo del proceso histórico fue éste: la significación que Leibniz y Wolff habían concedido al empirismo se fue ampliando cada vez más al penetrar la filosofía de Locke. El método psicológico ahogó poco a poco el método metafísico-ontológico, y dentro del método psicológico fueron hechas al sensualismo tales concesiones, que, al fin de cuentas, no sólo serios hombres de ciencia como Ruediger y Lossius, sino particularmente una gran parte de los representantes de la filosofía popular sustentaron la doctrina de que todas las representaciones humanas provienen de las percepciones sensoriales. La policroma muchedumbre de gradaciones en que tal proceso se lleva a cabo, sólo tiene interés histórico-literario, toda vez que no contiene nuevos argumentos.[30]

Esto vale, en lo esencial, de Enrique Lambert, que ocupa un lugar preferente como excelente matemático y naturalista entre estos metodólogos del siglo XVIII. Pues si él, bajo las ideas un tanto raras de su *Nuevo órgano*, ocasionalmente habla también de forma y contenido del conocimiento, permanece, sin embargo, enteramente en el marco de pensamientos de Wolff y no penetra[31] hasta el sentido que ha dado Kant, posteriormente, a esta oposición (compárese adelante número 12). En cambio, es un acierto de Lambert el haber tratado de captar el concepto de lo **a priori** —en oposición al psicologismo dominante— de manera puramente lógica y epistemológica. Entiende bajo conocimiento **a priori** aquel conocimiento que no se funda recurriendo a la experiencia —aquí habla, pues, como un matemático—, y flota ante sus ojos una metafísica que puede derivar de tales elementos **a priori** su íntegro sistema conceptual. De aquí se origina para la "enmienda de la metafísica" la tarea de desprender las primeras verdades partiendo de la estructura cabal de la experiencia. Para ello busca Lambert, en vano, un principio unitario,[32] y su "arquitectónica" se limita, al fin de cuentas, a una acumulación precipitada y periférica.

10. Al paso que todas estas opiniones acerca del origen de las representaciones humanas tuvieron circulación en el mercado literario, el juicio conciliador tocante al problema de las ideas innatas se había pronunciado desde hacía mucho, pero esperaba su poderoso influjo en la publicación de un manuscrito de la biblioteca de Hanóver. Leibniz había provisto de un comentario crítico, muy minucioso, en sus *Nouveaux essais* a la ideología de Locke, y al propio tiempo había fijado los profundos pensamientos de su filosofía y las finas consecuencias de su monadología.

Entre los argumentos con los cuales refuta Locke el ser innato de las ideas está aquel que afirma que no puede haber nada en el alma que la propia alma ignore. Este principio fue expresado también por él, diciendo que no siempre piensa el alma.[33] Con ello se ponía en tela de duda la definición cartesiana del alma a título de una **res cogitans;** pues la nota esencial de una sustancia no puede ser omitida en ningún momento. Y en este sentido fue discutido el problema entre las escuelas. Pero Leibniz llegó, gracias a su monadología, a una posición intermedia. Dado que para Leibniz, el alma, como toda mónada, era una fuerza "capaz de representación", precisa que tenga en todo momento representaciones ("perceptions"): pero si todas las mónadas, incluso aquellas que constituyen la materia, son almas, es imposible que todas estas representaciones sean claras y distintas. La solución del problema reside, por tanto, otra vez en el concepto de las representaciones inconscientes o "petites perceptions" (compárese arriba parágrafo 31, 11). El alma posee (como toda mónada) siempre representaciones, pero no siempre conscientes, no tiene siempre representaciones claras y distintas: sólo que su vida reside en el tránsito de lo inconsciente a lo consciente, de las representaciones oscuras y confusas a las representaciones claras y distintas.

En este respecto introduce ahora Leibniz un concepto por demás importante en la psicología del conocer. Distingue entre los estados en que

[29] Compárese parágrafo 30, 7.

[30] Comp. W. Windelband, *Historia de la filosofía moderna,* I, parágrafos 53-55.

[31] Según fue tomado antes debido a la obra de R. Zimmermann, *Lambert como precursor de Kant* (Viena, 1879).

[32] Esto se ve del mejor modo en su correspondencia con Kant (impresa en las obras de este último): comp. la *Disertación* arriba citada, de Baensch.

[33] *Essay,* II, 1, pp. 10 ss.

el alma sólo tiene representaciones y aquellos en que ella es consciente de ellos mismos.[34] A los primeros les da el nombre genérico de "perception"; a los últimos, el de "apperception".[35] Entiende por apercepción, pues, aquel proceso mediante el cual representaciones oscuras y confusas se convierten en representaciones claras y distintas, pero con ello son reconocidas por el alma como suyas y suministradas por la autoconciencia. El proceso genérico de la vida anímica reside en la transciencia. El proceso genérico de la vida anímica reside en la transformación de representaciones inconscientes en representaciones conscientes, en captar percepciones con la claridad y distinción de la autoconciencia. A la luz de la monadología toman las convicciones metodológicas de Leibniz de las verdades fortuitas o empíricas (compárese parágrafo 30, 7) una peculiar coloración. La ausencia de ventanas de las mónadas impide concebir la percepción, metafísicamente, como influjo de las cosas sobre el alma:[36] las representaciones sensoriales deben más bien ser pensadas como actividades que el alma lleva a cabo, merced a la armonía preestablecida de manera oscura y confusa (como "petites perceptions"), y la transformación que en ellas tiene lugar sólo puede ser considerada como una clarificación e iluminación, como una captura en la autoconciencia, como apercepción.

Sensibilidad y entendimiento, cuya diferencia reside para Leibniz en el diverso grado de la claridad y distinción, tienen por tanto, según él, idéntico contenido, sólo que en la primera es representado de manera oscura y confusa lo que en el segundo llega a ser claro y distinto. Al alma no viene nada de afuera; lo que ella se representa de manera consciente, se halla contenido inconscientemente en ella de antemano; y por otra parte, el alma no puede añadir nada en sus representaciones conscientes que no esté de antemano en ella. Por tanto, con ello decide Leibniz que, en cierto sentido, a saber, inconscientemente, todas las representaciones son innatas, y que, en otro sentido, a saber, conscientemente, no se da ninguna idea innata en el alma humana. Llama a esta relación, diseñada en los principios de la monadología, con el nombre de innata existencia virtual de las ideas.

Los *Nouveaux essais* desarrollan este pensamiento, que desde un principio es considerado como punto de vista rector, particularmente por lo que hace a las verdades universales o eternas. Esto, sin género de duda, constituía el más apremiante problema: acerca de él, afirmaban unos (los neoplatónicos y en parte los cartesianos) que tales verdades son "actuales", esto es, que son verdades innatas ya "hechas"; otros (Hobbes y en parte Locke) las explicaban por la acción conjunta de elementos sensoriales. Pero Leibniz sustenta la idea de que tales verdades se hallan contenidas ya en la percepción, como "petites perceptions", a saber, como formas espontáneas del pensamiento relacionante, pero que después de tal empleo inconsciente son apercibidas, esto es, se convierten en representaciones claras y distintas y de tal suerte llegan a ser conocidas de la mano de la experiencia. Ya en la representación sensible se oculta de manera oscura y confusa la forma de la actividad del alma que más tarde,

[34] Expresiones alemanas, de acuerdo con la "Antropología" de Kant, parágrafo 5.
[35] *Princ. de la nat. de la Grâce*, 4, donde resalta enérgicamente el parentesco con la "reflection" de Locke; *Nouv. Ess.*, II, 9, 4.
[36] *Nouveaux essais*, IV, 4, 5.

como principio general, como verdad eterna, adquiere claridad y distinción en la comprensión racional. De esta suerte la indeterminación que existía en Locke tocante a la "capacidad anímica", se resuelve en la dirección opuesta de la que los sensualistas habían dado. Si éstos negaban toda reacción autónoma del alma en el enlace de los datos de los sentidos, Leibniz pone esta peculiaridad de la actividad psíquica en las funciones inconscientes, gracias a la cual el alma desenvuelve su inmanente legalidad.[37] Si Locke se había apropiado la sentencia escolástica: **Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu**, ahora añade Leibniz: **nisi intellectus ipse.**[38]

11. Una vez impresos los *Nouveaux essais* en 1765, produjeron gran expectación: Lessing se ocupaba en traducirlos. Que la vida del alma enraíza mucho más allá de lo claro y distintamente consciente en abismos oscuramente presentidos, era para la literatura, que, apartándose de la aridez racional iluminista y de la rectitud insípida, buscaba el rendimiento genial, una idea de gran valor, y tanto más apreciable cuanto que provenía del propio pensador que Alemania veneraba como padre y héroe de la Epoca de las Luces. En esta dirección ha influído Leibniz particularmente sobre Herder; lo que no sólo se percibe en sus concepciones estéticas,[39] sino ante todo en la obra de concurso *Acerca del conocer y sentir del alma humana.*

Bajo el impulso de puntos de vista metodológicos había extendido tanto como posible la escuela "Leibniz-Wolff" la oposición entre conocimiento racional y conocimiento empírico, y había considerado como dos capacidades diversas sensibilidad y entendimiento. La Academia de Berlín busca la relación de estas dos fuerzas separadas y la participación de cada una de ellas en el conocimiento humano: Herder contrapone el verdadero Leibniz, como se había revelado en los *Nouveaux essais*, al sistema imperante de escuela poniendo de relieve en su *Tratado* la unidad vital de la vida anímica del hombre, y muestra que sensibilidad y entendimiento no son dos fuentes diferentes del saber, sino tan sólo dos diversos grados de una y la misma actividad vital, merced a la cual la mónada concibe en sí al universo. Al alma le son innatas como fuerzas íntimas todas las representaciones por medio de las cuales en su desarrollo se va elevando paso a paso de la conciencia de su ambiente próximo al conocimiento de la armonía cósmica. Herder llama sentimiento a esta honda unidad de sensibilidad y entendimiento: y en ella halla, también, en sus estudios acerca del "origen" del lenguaje, la función unitaria que comprende todos los sentidos y gracias a la cual el mecanismo psicológico del "decir" y "oír" se convierte en la expresión del pensamiento.

12. Mucho más importante aún fue otro influjo de la obra leibniziana. No era de poca monta que Kant tratara de transformar la doctrina de los *Nouveaux essais* en un sistema de epistemología (compárese parágrafo 34, 12). El filósofo de Koenigsberg recibió de aquella obra un impulso decisivo para uno de los más importantes virajes de su evolución; la que llevó

[37] Que tal concepción puede ser interpretada en la forma que Locke da ocasionalmente a las "capacidades anímicas", lo pone de relieve la exposición de G. Hartenstein, *La doctrina de Locke del conocimiento humano en parangón con la crítica leibniziana del mismo* (Leipzig, 1891, Abh. d. Saechs Ges. d. Wiss).
[38] *Nouv. Ess.*, II, 1, 2.
[39] Compárese particularmente el cuarto "Kritische Waeldchen".

a cabo en su *Disertación inaugural.*[40] Formado en la metafísica wolffiana, por largo tiempo después se ocupó en poner a prueba las teorías empíricas (las que por cierto no lograron satisfacerle), lo que determinó [41] que buscara una neofundamentación de la metafísica, persiguiendo de cerca el pensamiento por obra del cual se distingue entre forma y contenido del conocimiento. Pero hablaba Leibniz de las "verdades eternas", que se ocultan como formas involuntarias de relación en la propia experiencia sensible, y que se convierten en una conciencia clara y distinta por obra de la reflexión del entendimiento. Tal principio de la existencia virtual de lo innato es el nervio de la *Disertación inaugural* de Kant: las verdades metafísicas residen en el alma como leyes de su propia actividad,[42] para manifestarse, en ocasión de la experiencia, y tornarse objeto y contenido del conocimiento racional.

Kant aplica ahora este punto de vista en forma nueva y fructífera al conocimiento sensible. Opone con más energía aún que los wolffianos, por razones metodológicas, el conocimiento sensible al conocimiento intelectual: mas para él surgió la pregunta de si se hallan en el mundo de los sentidos tales formas de relación originarias, como Leibniz había mostrado en el mundo del entendimiento, y que Kant mismo reconocía: [43] de esta guisa descubrió las "formas puras de la sensibilidad" —espacio y tiempo. No son innatas en el sentido habitual del término, sino adquiridas, pero no abstraídas de los datos de la sensibilidad, sino **ab ipsa mentis actione secundum perpetuas leges sensa sua coordinante:** y así como las formas del entendimiento, también ellas son conocidas si se pone atención en la actividad del espíritu en el momento de la experiencia; de esto se ocupa la matemática y en ello reposa solamente su validez universal y necesaria.

Una formulación diversa dio Tetens al principio de la existencia virtual de las ideas. Escribió su *Ensayo acerca de la naturaleza humana y su desenvolvimiento* ya bajo el influjo de la *Disertación inaugural* de Kant. También él sustenta el pensamiento de que aquellas ideas son un "acto del pensar", originarios "pensamientos de relaciones"; las experimentamos en cuanto, al pensar nosotros, las aplicamos; y así se revelan como las leyes naturales del pensar. Los principios generales que se hallan en la base de todo conocimiento filosófico, son, por ende, necesidades subjetivas, en las cuales el alma pensante se hace consciente de sí misma.

34. El conocimiento del mundo externo

El trasfondo de todas estas teorías lo constituye su propósito teorético-cognoscitivo. Pero éste toma, bajo la hipótesis del realismo ingenuo que se pone en relación con la metafísica cartesiana, un sentido más preciso. El principio del **cogito sum** hace aparecer el auto-conocimiento de la esencia espiritual como la certeza originaria, como lo evidente e indudable de modo

[40] W. Windelband, *Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos.,* I, 1876, pp. 334 ss., exhibe la dependencia de este escrito respecto de los *Nouv. Ess.*

[41] Esto lo prueba del mejor modo el opúsculo *Los sueños de un visionario,* que aparentemente se halla más lejos de la metafísica. Comp. además la parte VI, cap. 1.

[42] *De mundi sens. atque int. f. et princ.,* parágrafo 6: **dantur per ipsam naturam intellectus.** Comp. *ibid.,* parágrafo 8; además el Corollarium de la Sección tercera.

[43] Comp. en el mismo opúsculo, parágrafo 8, y todo el capítulo cuarto.

inmediato; pero cuanto más diversamente se concebía junto al mundo de la conciencia el mundo del espacio y de los cuerpos, tantas mayores fueron las dificultades relativas a la cognoscibilidad de este último. Esto mostraba ya la evolución metafísica inmediatamente posterior a Descartes (compárese parágrafo 31), y lo propio se reprodujo en las más variadas formas en la traducción que se hizo de estos mismos pensamientos en el lenguaje de la psicología empírica y del sensualismo.

De esta guisa, se percibe desde un principio, en la teoría del conocimiento de la filosofía moderna, un predominio de la experiencia interna, gracias a lo cual el conocimiento del mundo externo se torna problemático. Con ello el terminismo, en el que la Edad Media había desembocado, cobra ulterior eficacia en todo el desarrollo del pensar moderno, como concepción determinante: la heterogeneidad entre mundo externo y mundo interno da al espíritu un orgulloso sentimiento de originalidad sustancial frente a las cosas, pero al propio tiempo cierta inseguridad e incertidumbre en su orientación en este mundo extraño a él. De tal suerte, el planteamiento del problema medular del Iluminismo se presenta como una resonancia de aquella profundización del espíritu en sí mismo, de aquella autonomización de la conciencia frente al mundo externo, en la que la filosofía antigua había culminado. En eso se revela la vitalidad del espíritu agustiniano en la filosofía moderna.

1. La preponderancia de la experiencia interna se hace valer en Locke muy enérgicamente, aunque él, en principio, equipare en sentido psicológico sensación y reflexión, e, incluso, en la teoría genética, haga depender la última de la primera. Sólo en la valoración epistemológica se invierte esta relación en el sentido de la doctrina cartesiana. El dualismo de las sustancias finitas, que sostuvo el gran metafísico francés, se introduce ahora, tranquilamente, en Locke, con el dualismo de las dos fuentes de la experiencia. La sensación está destinada al conocimiento del mundo externo corporal; la reflexión, al conocimiento de las actividades del espíritu mismo: así se comprende de suyo, que la última sea más importante para el problema que la primera. Nuestro saber de nuestros propios estados es un saber intuitivo y el más seguro de todos, y en nuestros estados, del modo más perfecto e indubitable estamos ciertos de nuestra propia existencia. Con apoyo, casi literal, en Descartes, expresa Locke esta doctrina de la autocerteza:[1] en cambio, se mantiene por demás reservado, tocante al conocimiento del mundo corpóreo. Un tal conocimiento sólo es posible por sensación y carece, por tanto, de plena seguridad y adecuación, no obstante que merezca el nombre de "knowledge". De inmediato, sólo es intuitivamente cierta la existencia de las ideas en el espíritu; que a ellas corresponden cosas, no es intuitivamente cierto, y la demostración sólo puede indicar, a lo más, que una cosa allí está, pero nada predicar sobre esta cosa.

A decir verdad, en este respecto no está Locke enteramente de acuerdo consigo mismo. En la teoría de las ideas de la sensación admite la doctrina de la intelectualización de las cualidades sensoriales, por completo en la forma defendida por Descartes (comp. parágrafo 31, 2); la designa acertadamente con la distinción de cualidades primarias y secundarias; además, añade como propiedades terciarias aquellas fuerzas que expresan la relación con otros cuerpos; son propiedades primarias aquellas que convienen real-

[1] *Essay,* IV, 9, 3.

mente en sí a los cuerpos, y computa dentro de ellas la impenetrabilidad, fuera de las aceptadas por Descartes. De hecho esto significa una recaída en la doctrina democrítico-epicúrea de la representación mucho más decisiva que la de Hobbes; lo que se revela también en que Locke, con arreglo a la teoría de los "ídolos" (comp. parágrafo 10, 3), reduce los estímulos a fenómenos de contacto de los nervios con las más pequeñas materias que emanan de los objetos.[2] En general, se repiten aquí, pues, los fundamentos cartesianos del conocimiento matemático de la naturaleza e incluso considerablemente extendidos.

Pero muy diversa es la opinión de Locke acerca del análisis del concepto de sustancia. A semejanza de Occam, distingue el conocimiento demostrativo así del intuitivo como del suministrado por la sensación: el primero no se refiere a la relación de las ideas con el mundo externo, sino a la relación de las ideas entre sí. Tocante a su valor cognoscitivo supera el conocimiento sensitivo, pero queda atrás del intuitivo.[3] Se concibe el pensar demostrativo enteramente al modo terminista, de parecida manera que en Hobbes, a título de un cálculo con signos conceptuales: la necesidad de la demostración sólo vale dentro del mundo de la representación; concierne, entre otros, a los conceptos generales o abstractos, a los cuales no corresponde realidad alguna **in natura rerum.** Una vez presentes las ideas, pueden construirse juicios sobre las relaciones que existen entre ellas, completamente con independencia de toda realización con las cosas. Por tanto, el saber demostrativo sólo tiene que ver con las ideas mismas. Tales "complejas" representaciones son cosas del pensamiento, que, una vez fijadas por definición, pueden ir tomando en el pensar toda suerte de combinaciones entre sí por su contenido determinado, sin tener, por ello, contacto alguno con el mundo externo. Entre parejas formas de enlace, destaca, de modo particular, la que se expresa con el concepto de sustancia (la categoría de inherencia). Todos los demás contenidos y relaciones sólo pueden pensarse, en tanto se refieren a alguna sustancia. A tal relación, por ello, conviene realidad; la idea de la sustancia es, según expresión de Locke, "ectípica", pero sólo en tal forma que nos vemos constreñidos a aceptar un sustrato real para todos los modos dados en las diversas ideas sin que podamos predicar nada de lo que sea este sustrato mismo. La sustancia es el portador desconocido de las propiedades conocidas, cuya pertenencia nos vemos obligados a admitir.

Esta opinión de la incognoscibilidad de las sustancias no impide a Locke el admitir en otro lugar,[4] en un sentido completamente cartesiano, una división de las sustancias en "cogitativas" y "no-cogitativas": por otra parte, empero, emplea tal parecer en el tratamiento que hace del **cogito sum.** Lleva este principio de su dominio metafísico a un territorio empírico-psicológico. La autocerteza es para él la del sentido interno ("internal sense"); la intuición se refiere exclusivamente a nuestros estados y actividades, pero no a nuestra esencia; ella nos revela por modo inmediato e ineludible, que somos (existimos), pero no qué somos. El problema de la sustancia del alma (y, según eso asimismo el de sus relaciones con el cuerpo) es tan irresoluble, como el del "qué" de alguna sustancia en general.

[2] *Ibid.*, II, 8, 7 ss. Para esto comp. también B. Ruettenauer, *Prehistoria del idealismo y del criticismo* (Friburgo, 1882) y Geil, *op. cit.*, pp. 66 ss.
[3] *Ess.*, IV, 2; compárese arriba, parágrafo 33, 3.
[4] *Ibid.*, II, 23, 29; IV, 10, 9.

No obstante eso, Locke considera posible tener una certeza demostrativa de la existencia de Dios. Se apropia para este objeto la primera de las pruebas cartesianas (comp. parágrafo 30, 5) en una forma un poco modificada, y agrega la prueba cosmológica habitual. Precisa pensar una esencia infinita, externa y perfecta, una última causa de las sustancias finitas, dado que el hombre reconoce intuitivamente en sí una de ellas.

Tan múltiples y contradictorios son los motivos conceptuales que se cruzan en la teoría del conocimiento de Locke. La exposición transparente y en apariencia tan fácil, con la que ha hecho insípido el cartesianismo, se pierde en el remolino que emerge de las oscuras profundidades de sus antecedentes históricos. Pero así como la indeterminación multívoca de su psicología se va poniendo al descubierto en los antagonismos de la subsiguiente evolución, del propio modo ofrece esta metafísica epistemológica los puntos de arranque de numerosas postformaciones.

2. Pronto la primera de éstas exhibe, frente a la indecisión de Locke, una osada energía de parcialidad. Berkeley lleva a su plena hegemonía el principio de la experiencia interna, en tanto, de la mano de su extremo nominalismo, recurriendo a la doctrina de Hobbes, pone término a la actitud tambaleante que Locke había tomado en el problema acerca del conocimiento de los cuerpos. Destruye el concepto de la sustancia corpórea. Del complejo de ideas que como un cuerpo nos ofrece la percepción, hay que separar, con arreglo a la distinción entre cualidades primarias y secundarias, una parte, y mantener otra como únicamente real: pero tal distinción, así había enseñado ya Hobbes (comp. parágrafo 31, 2) es objetivamente improcedente. Incluso las propiedades "matemáticas" de los cuerpos son asimismo ideas en nosotros como las cualidades sensoriales, y Berkeley había demostrado precisamente esto con argumentos análogos en su *Teoría de la visión,* que trataba de exhibir la confluencia de experiencias precedentes y los juicios por ella determinados, en la captura óptica de relaciones espaciales. Objeta la justificación de tal distingo cartesiano (en su caso, democrítico). Pero si, según esto, todas las propiedades del cuerpo son inexcepcionalmente ideas en nosotros, es superfluo que Locke mantenga como portador real de ellas una sustancia desconocida: semejantes advertencias pueden hacerse de la materia como sustrato de propiedades "aparentes".

Sólo que en todos estos casos se nos insinúa, dice Berkeley, el reconocer un abstracto como la única realidad. Pero no existen conceptos abstractos, no existen ni siquiera en el espíritu, mucho menos **in natura rerum** (comp. parágrafo 33, 4). Locke tenía razón plena cuando afirmaba que tal sustancia no puede conocerse: no existe nadie que pueda pensarla; es una ficción escolástica. Para la conciencia ingenua, para el "sano entendimiento humano", cuya causa cree tomar Berkeley contra las artificiosidades del filósofo, el cuerpo es aquello que es percibido; nada más, nada menos: Sólo los filósofos buscan tras él algo diverso, pleno de misterio, abstracto, que ellos mismos no pueden descifrar. Para el recto sentido, el cuerpo es lo que se ve, se toca, se huele, se oye: su esse coincide con su **percipi.**

El cuerpo no es otra cosa que un complejo de ideas. Si se suprimen de una cereza todas las cualidades que pueden ser percibidas por los sentidos, ¿qué queda, además? Nada. El idealismo, que no ve en el cuerpo sino un haz de representaciones, es la opinión del hombre habitual; y también debe ser la del filósofo. A los cuerpos no conviene otra realidad

que la de llegar a ser representados. Es falso el opinar que en ellos o tras ellos se oculta una sustancia, que "apareciese" en sus propiedades. La sustancia no es otra cosa que la suma de estas propiedades.

A la inmediata pregunta: si todos los cuerpos son únicamente representados, ¿en qué reside la diferencia entre los cuerpos reales y los sólo imaginados o soñados?, responde Berkeley con una metafísica espiritualista. De los dos mundos cartesianos sólo existe sustancialmente uno; sólo las **res congitantes** son sustancias reales; las **res extensae** no son otra cosa que sus representaciones. Pero a los espíritus finitos son dadas las ideas, y hay que buscar el origen de todas las representaciones exclusivamente en el espíritu infinito, en Dios. La realidad de los cuerpos consiste en que sus ideas son comunicadas por Dios a los espíritus finitos, y el orden serial en que Dios lleva a cabo esto, es llamado por nosotros el orden de las leyes naturales; por ello, no encuentra el obispo Berkeley dificultad metafísica alguna en que Dios se aparte, bajo circunstancias, de la sucesión habitual; precisamente donde el hombre habla de milagros. La esencia del espíritu divino (y, puntualmente, también de los espíritus finitos) es la libertad de la voluntad, y las representaciones sólo son las formas de actividad, en las cuales la voluntad se va desenvolviendo. En cambio, son irreales para Berkeley aquellos cuerpos que, ora por modo mecánicamente accidental, ora arbitrario, sólo aparecen representados en el espíritu individual, sin que le hayan sido comunicadas tales representaciones por Dios. Puesto que, al fin de cuentas, el mundo real de los cuerpos se transforma en un sistema de ideas, querido por Dios, no ocasiona tampoco problema alguno la finalidad que revela la estructura y la sucesión de las variaciones de este mundo de los cuerpos.

El paralelismo entre esta consecuencia proveniente de Locke y aquella que saca Malebranche de Descartes, es innegable; incluso coinciden Malebranche y Berkeley en que Dios es en el mundo la única fuerza activa, en que ninguna cosa singular es motora (comp. parágrafo 31, 8). Es interesante por demás, cómo el realismo extremo del francés y el nominalismo, igualmente extremo, del inglés, desembocan en la misma convicción. Las fundamentaciones no pueden ser más diversas: el resultado es el mismo. Pues lo que separa a los dos pensadores, puédese omitir sin más. Esto lo mostró un contemporáneo y coterráneo de Berkeley, Arturo Collier (1680-1732), en su interesante obra *Clavis universalis*.[5] Malebranche[6] no había objetado directamente, como cartesiano, la realidad del mundo corpóreo, pero creía poder comprender el conocimiento de tal mundo, de esta guisa: las ideas de los cuerpos son en Dios el generalizado original, con arreglo al cual Dios mismo crea por una parte los cuerpos reales, por otra, las ideas de ellos en los espíritus finitos. Muestra Collier que en esta doctrina la realidad del mundo corporal tiene un papel enteramente superfluo: puesto que no existe ninguna relación real entre este mundo y las representaciones humanas, no cambia en lo más mínimo el valor cognoscitivo de las ideas humanas, si se estatuye sólo en Dios el mundo ideal de los cuerpos y éste se considera como el objeto real del conocimiento humano.

[5] El subtítulo del libro reza: "A new inquiry after truth being a demonstration of the nonexistence or impossibility of an external world" (Londres, 1713). Se edita en compañía del *Treatise*, de Berkeley, en la "Colección de los autores más destacados, que niegan la realidad de su propio cuerpo y del mundo corpóreo en general", ed. en alemán, bajo el cuidado de ESCHENBACH, Rostock, 1756.

[6] Cuya doctrina fue conocida en Inglaterra, debido especialmente a JOHN NORRIS, *Essai d'une théorie du monde idéal* (Londres, 1704).

El "idealismo" que, de tal manera se va generando por diversas vías, del **cogito ergo sum**, trajo consigo una manifestación lateral, que, anónimamente y sin fijeza de líneas, se cita ocasionalmente en la literatura del siglo XVIII; sólo el conocimiento que tiene cada uno de los espíritus particulares de sí mismo y de sus estados, es cierto e intuitivo; incluso de los demás espíritus únicamente sabe algo por las ideas que de inmediato se refieren a los cuerpos, y, en analogía con los espíritus son interpretadas. Pero si todo el mundo de los cuerpos sólo es representación en el espíritu, cada cual, al fin de cuentas, sólo está cierto de su propia existencia: la realidad de todo lo demás, sin excluir a todos los otros espíritus, es problemática y no puede ser demostrada. En aquel entonces se designó con el nombre de egoísmo esta doctrina; ahora suele llamársele solipsismo. Pero es un jugueteo metafísico el entregarse a la discreción de cada cual: pues el solipsista se contradice a sí mismo, cuando empieza a probar a otros su doctrina.

Dentro del cuadro de ideas de las *Meditaciones,* en las que Descartes reconoce en la autoconciencia la roca salvadora en el mar de la duda, se llega al resultado que más tarde Kant llamó el escándalo de la filosofía:[7] se exige una prueba de la realidad del mundo externo y no es posible encontrar una satisfactoria. Declararon los materialistas franceses la doctrina de Berkeley como una locura, pero irrefutable.

3. La reforma de la doctrina de Locke, llevada a cabo por Berkeley, conduce en línea directa a la teoría del conocimiento de Hume. A la negación nominalista de que existan conceptos abstractos, vincula el perspicaz escocés su distinción de todas las funciones intelectuales en impresiones e ideas (que son copias de impresiones), pero con ello se ajusta perfectamente al distingo entre conocimiento intuitivo y conocimiento demostrativo. Cada uno de estos conocimientos tiene su peculiar especie de certidumbre. El conocimiento intuitivo reside simplemente en el aseguramiento de las impresiones facticias: qué impresiones tengo, puedo decirlo con absoluta seguridad. En ello no puedo equivocarme, en cuanto me limito a fijar escuetamente que poseo una representación perceptiva de este o aquel contenido simple o compuesto, sin añadir, a más de eso, conceptos interpretativos de la clase que sean.

Entre estas impresiones, a las que conviene certeza intuitiva de manera inmediata, computa Hume también, y de modo preferente, la relación espacial y temporal de los contenidos de la sensación, esto es, la fijación de la coexistencia y sucesión de las impresiones elementales. El orden espacial en que se ofrecen los contenidos de la percepción es dado indubitablemente con éstos, de manera inmediata, y poseemos una segura impresión de ellos, ya se perciban los contenidos simultánea, ya sucesivamente. La contigüidad es dada, por tanto, intuitivamente con las impresiones, y de tales hechos ("facts") existe en el espíritu humano un conocimiento enteramente seguro y libre de toda duda. Pero no hay que pasar por alto, al caracterizar la doctrina de Hume, que esta facticidad absolutamente cierta de las impresiones, es simplemente la de su existencia como representaciones. En este sentido y limitación comprende el conocimiento intuitivo no sólo los

[7] En la Introducción de la 2ª ed. de la *Crítica de la razón pura,* Obras III, 23, nota.

hechos de la experiencia interna, sino también los de la externa —más al precio de que los últimos propiamente sean una especie de los primeros, un saber de meros estados de representación.

Pero la contigüidad espacial y temporal (en la psicología moderna, el "contacto") sólo es la forma más elemental de la asociación representativa; junto a ella se ofrecen otras dos leyes asociativas: la semejanza (en su caso, el contraste) y la causalidad. Por lo que hace a la primera forma de relación, poseemos una clara y distinta impresión de la igualdad o desigualdad y sus diversos grados en las sensaciones: consiste en el saber de la capacidad de semejanza de nuestro propio (sensitivo) hacer, y pertenece, por tanto, a las impresiones del sentido interno, que Locke ha llamado "reflection". Sobre ella se funda, por consiguiente, un conocimiento demostrativo de certeza perfecta: concierne a las formas de la comparación de las dimensiones que efectuamos en los contenidos dados de la representación, y no es otra cosa que un análisis de las legalidades con las que esto ocurre. Tal ciencia demostrativa es la matemática: desenvuelve las leyes de la legalidad en relación a los números y a las relaciones espaciales, y Hume se inclina a reconocer a la aritmética un valor epistemológico más elevado que a la geometría.[8]

4. Pero la matemática es también la única ciencia demostrativa; y, precisamente, porque no se refiere a otra cosa que a las posibles relaciones entre contenidos de representación y porque nada afirma acerca de la relación de éstos con un mundo real. Por esta razón, prevalece en Hume, completamente, el principio terminista de Hobbes (comp. parágrafo 30, 3), sólo que el primero procede aún más consecuentemente, con la limitación de esta teoría a la matemática pura. Pues Hume explica que no es demostrable ningún aserto sobre el mundo externo. Todo nuestro saber se limita a la comprobación de impresiones y a la relación de estas representaciones entre sí.

Por ello, parece a Hume una injustificada usurpación del pensamiento, que se explique la igualdad de las representaciones a manera de una identidad metafísica: mas esto ocurre con el empleo del concepto de sustancia. ¿De dónde proviene este concepto? No es percibido: no se encuentra como contenido en las sensaciones particulares ni en las relaciones de éstas; la sustancia es el portador desconocido e impredicable de los contenidos conocidos de las representaciones. ¿De dónde procede pareja idea, para la que no se encuentra en todo el ámbito de las sensaciones impresión alguna que sea su imprescindible original? Hay que buscar su origen en la reflexión: es la copia de un múltiple, repetido enlace de representaciones. Por una repetida confluencia de las impresiones, por el hábito de representarse objetos iguales, se va engendrando, merced a la ley de la asociación de las ideas, cierta coacción a admitir la representación de su coexistencia, y el sentimiento de esta necesidad asociativa del representar acaba por ser pensada como real pertenencia de los elementos sensoriales, esto es, como sustancia.

Con ello, se explica psicológicamente la forma conceptual de la inherencia, y se abandona su interpretación epistemológica: a ella no corresponde otra cosa que el sentimiento de una igualdad del enlace de las representaciones, y como de la existencia no tenemos nunca otra noticia que la que

[8] *Treatise,* I, 2, 1, I, 3, 1.

nos suministra la percepción inmediata sensorial, la realidad misma del concepto de sustancia es indemostrable. Es claro que Hume se apropia aquí, por lo que hace a las cosas corpóreas, la doctrina de Berkeley. Pero éste, sólo había hecho a medias la crítica del concepto de sustancia. Halló que los cuerpos son meros complejos de sensaciones, que su ser se identifica con su llegar a ser percibidos, que no tiene sentido el hipostasiar como sustancia desconocida la correlación de ellos: sólo que mantiene las sustancias anímicas, los espíritus, las **res cogitantes;** ve en ellas portadores de todas las funciones de la representación. El argumento de Hume va, incluso, contra esto. Lo que Berkeley ha mostrado de la certeza, vale también del "yo". Incluso la percepción interna[9] muestra sólo actividades, estados, propiedades. Si se hace abstracción de éstos, no queda nada de la **res cogitans** de Descartes; sólo el "hábito" del enlace constante de las representaciones se halla en la base del concepto de espíritu; incluso el yo es un haz de representaciones.[10]

5. **Mutatis mutandis** la propia consideración vale para el concepto de la causalidad, aquella forma bajo la cual suele ser pensada la necesidad del enlace de los contenidos de la representación; pero asimismo tal enlace no es ni intuitiva ni demostrativamente cierto. No es percibida la relación de causa y efecto: más bien, sólo es objeto de la experiencia sensible la relación temporal, con arreglo a la cual una impresión viene a continuación de otra, normalmente. Si el pensamiento hace de la mera sucesión una acción, si convierte un **post hoc** en un **propter hoc,**[11] con eso no funda tal relación en el contenido de las ideas causalmente enlazadas referidas entre sí. De una "causa" no puede derivarse lógicamente su "efecto"; en la representación de un efecto no se halla la de su causa. No puede comprenderse analíticamente la relación causal.[12] Según Hume, esta forma del pensar sólo se explica mediante la asociación de las ideas. Por la repetición de la misma serie de representaciones y por el hábito que advertimos de sucederse unas a otras, se origina una interna coacción que nos lleva a representarnos unas tras otras, y a esperar que unas sigan a otras: y el sentimiento de esta coacción interna que nos induce a creer que una idea

[9] Así ocurre de hecho en Locke: comp. arriba, número 1.

[10] *Treat.* I, 4. Las peligrosas consecuencias que de aquí resultan para la metafísica religiosa han llevado a Hume a suprimir lo más incisivo de sus investigaciones en la reelaboración que hizo de tales ideas en los *Essays.* De ahí también que el influjo histórico de la doctrina de Hume se halle en relación con la teoría de la causalidad (Kant).

[11] En este sentido tuvo Hume un precursor en su coterráneo Joseph Glanvil (1636-1680), que en su *Scepsis scientifica* (1665) combatió desde el punto de vista del escepticismo ortodoxo la filosofía mecanicista de la naturaleza; comp. FERRIS GREENSLET, *J. Glanvil,* Nueva York, 1900.

[12] El mismo pensamiento se halla en la base de la metafísica ocasionalista; comp. parágrafo 31, 7: pues ella recurre a la intervención de la voluntad divina, a causa de la incomprensión lógica de la relación causal. Lo mismo reconoce KANT en una forma fundamentalmente en armonía con Hume, en su *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (comp. allí mismo la nota general en el epílogo). En esta forma muy interesante, en fin, Thomas Brown *(On cause and effect),* ha tratado de deducir psicológicamente la explicación o comprensión de la sucesión temporal facticia, y de rechazar toda interpretación epistemológica: la percepción exhibe en bloque causas y efectos; en ello reside la "explicación" del hecho en su descomposición en relaciones causales elementales y sencillas. De ahí se origina la ilusión de creer poder aún concebir analíticamente éstas.

produce otra, acaba por concebirse como necesidad real, como si el objeto de una representación provocara la realidad de otro **in natura rerum** o determinara su existencia en el tiempo, como más tarde expresó Kant. La impresión es la relación de necesidad entre las actividades representativas, y en la idea de la causalidad se torna una relación de necesidad de los contenidos de la representación.

De tal modo, disuelve la teoría del conocimiento de Hume los dos conceptos fundamentales en torno de los cuales había girado el movimiento metafísico del siglo XVII. Sustancia y causalidad son relaciones de ideas, que no pueden ser explicadas por la experiencia ni por el pensar lógico; reposan en una suplantación de impresiones de la reflexión por impresiones de la sensación. Pero con ello se quita a la metafísica habitual la tierra que pisaba; en su sitio queda ahora la teoría del conocimiento. La metafísica de las cosas cede terreno a una metafísica del saber.

6. Los contemporáneos consideraron como escepticismo tal resultado de las investigaciones de Hume —sobre todo por reflexiones que sacaban en relación con la metafísica religiosa (comp. parágrafo 35, 6): sin embargo, era algo completamente distinto de aquellas doctrinas a las que históricamente conviene este nombre. La fijación de hechos mediante la experiencia sensible es para Hume algo intuitivo; las relaciones matemáticas tienen para él certeza demostrativa; pero hay que "echar al fuego", exclama Hume, todo aquello sobre lo que se predica cierta realidad diversa a la de las representaciones. No existe conocimiento alguno de cómo son las cosas y de cómo obran: sólo podemos decir lo que sentimos, qué ordenamiento espacial y temporal y qué relaciones de semejanza entre ellas vivimos. Esta doctrina es el empirismo honrado y absolutamente consecuente: exige que, si la única fuente del saber fluye de la percepción, en ésta no hay que mezclar otra cosa que lo que no contenga realmente. Con ello queda excluída toda teoría, toda investigación de las causas, toda doctrina del "verdadero ser" tras las apariencias.[13] Si se designa este punto de vista como positivismo, tal como lo ha hecho la terminología del siglo XIX, es inconcuso que Hume ha dado a él su fundamento epistemológico.

El más profundo de los pensadores ingleses, empero, ha dado a esta radical teoría del conocimiento un complemento característico. No conviene, a decir verdad, a las asociaciones de las ideas que están en la base de los conceptos de sustancia y causalidad, ni certeza intuitiva ni demostrativa, pero en vez de eso cierta fuerza de convicción sentimental, cierta fe natural ("belief"), que, imperturbable frente a toda reflexión teorética, se hace valer victoriosamente en la conducta práctica del hombre y que da completa satisfacción a los propósitos asequibles de la vida y los conocimientos exigibles para ello. En ello reposa la experiencia de la vida cotidiana. Hume no tiene ante sí el designio de combatirla: sólo se pone en guardia ante la pretensión de darle el rango de ciencia experimental, para lo cual son insuficientes tal convicción y fe. Con toda la

[13] Por tanto, hay que entender a Berkeley, partiendo de Hume: su "idealismo" es medio positivismo. El subraya que tras las ideas de los cuerpos no hay que buscar nada abstracto, algo en sí. Extendiendo este principio a los espíritus, se tiene la doctrina de Hume; pues con la metafísica espiritualista cae también el orden de los fenómenos queridos por Dios, sobre el cual funda Berkeley la causalidad.

seriedad de la hondura filosófica se halla en él la mirada abierta para las necesidades de la vida práctica.

7. Tocante a la recepción del positivismo, el ambiente en Inglaterra era menos favorable que en Francia. Aquí se había aclimatado la oposición a una "metafísica de las cosas" en aquella dirección escéptica que había ido saliendo en múltiples aspectos de la filosofía cartesiana: fue ganando predominio este ambiente favorable, particularmente gracias a Bayle, cuya crítica de principio, se dirigió principalmente contra la fundamentación racional de las verdades religiosas, pero que, al propio tiempo, afectó todo conocimiento que traspone lo sensible, esto es, todo espécimen de metafísica. A ello se añade, asimismo fomentado por Bayle al par que por el influjo de los ingleses, en la literatura francesa, un tono mundano y un afán de libertad que trataba de romper las cadenas de todo sistema de escuela, y que, en lugar de conceptos abstractos pedía la inmediata realidad de la vida. De esta suerte, en Francia más que en su patria de origen, la doctrina de Bacon, con su limitación de la ciencia a la experiencia física y antropológica, influye cada vez más. El "point de système" nos sale al encuentro a paso redoblado; ya nadie quiere saber de las "causes premières", y d'Alembert pone este baconismo, con su cabal difusión enciclopédica y programática, como el fundamento filosófico de la *Enciclopedia*.[14]

Por razones de gusto fue combatida también con el "point de système" la doctrina wolffiana, por hombres como Crousaz y Maupertuis, y de hecho ofrecía para ello la pedantería de aquella filosofía de manuales, muchos blancos. Frente a ella, también la filosofía popular alemana se sentía orgullosa por su ausencia de sistema: también quiso contenerse, como lo llevó a cabo Mendelssohn, de todo linaje de metafisiqueos sobre lo inexperimental y ocuparse tanto más de cosas más útiles al hombre. Una fina resonancia de este estado de ánimo se halla, a la postre, en *Los sueños de un visionario*, de Kant, donde fustiga con aguda ironía a los constructores de toda suerte de artificiales mundos de pensamientos y vierte sobre el afán metafísico una copa de rica burla, con el humor patibulario que toca su propia inclinación en lo más íntimo. Entre los poetas alemanes es, en este sentido, Wieland el gracioso antimetafísico.

8. Un viraje muy peculiar toma, al fin, el positivismo en la doctrina posterior de Condillac. En éste se entretejen los hilos del Iluminismo francés y del Iluminismo inglés. Condillac logra una síntesis positivista del sensualismo y del racionalismo, que debe ser considerada como la expresión más acabada del moderno terminismo. En su *Lógica* y en su obra póstuma *Langue des calculs* desarrolla esta doctrina. Se construye, en lo esencial, sobre una teoría de los "signos" ("signes").[15] Las representaciones humanas son sensaciones o transformaciones de tales sensaciones; para semejantes transformaciones no se necesita de ninguna fuerza peculiar del alma.[16] Todo conocimiento reside en la conciencia de las relaciones de las ideas, y

[14] En el "Discours préliminaire".

[15] Una vez conocida la *Langue des calculs* (1798) abrieron un concurso el Instituto de París y la Academia de Berlín, casi al mismo tiempo, sobre el tema de la teoría de los signos; la mayor parte de los trabajos que se recibieron en ambas instituciones fueron de segunda importancia.

[16] Esto dice Condillac, particularmente en el *Traité des sensations*, contra Locke; su escuela, contra los filósofos escoceses.

la relación medular es la de la igualdad. El pensamiento tiene por tarea la producción de las relaciones de igualdad entre las ideas.[17] Esto ocurre en virtud de que los complejos de ideas se fraccionan en sus partes constitutivas y, después, se vuelven a integrar: "décomposition des phénomènes y composition des idées". Pero la separación de las partes integrantes sólo es posible con la ayuda de los signos; particularmente, del lenguaje. Cada uno de los lenguajes es un método para analizar los fenómenos, y cada uno de tales métodos es un "lenguaje". Los diversos especímenes de signos originan diferentes "dialectos" del lenguaje humano; como tales, distingue Condillac cinco: el de los dedos (mímico), el oral, el de las cifras, el de las letras y el del cálculo infinitesimal. La lógica, como la gramática general de todos estos lenguajes, ve asimismo en la matemática y, a decir verdad, tanto en la superior como en la elemental, casos especiales.

Toda ciencia consta sólo de t r a n s f o r m a c i o n e s: se trata de hacer ver en ellas que lo desconocido que se busca, propiamente es ya conocido, esto es, en hallar la igualdad que equipara la *x* con una composición de ideas: para este objeto, precisamente, hay que descomponer previamente los complejos de representaciones. Es claro que todo esto es sólo una nueva y generalizada expresión de la doctrina de Galileo del método resolutivo y compositivo: pero ahora se establece sobre un fundamento puramente sensualista; niega el elemento constructivo que Hobbes tanto había subrayado, y hace del pensar un cálculo con cantidades dadas. Con ello, rechaza todo pensamiento de una relación de estos datos con la realidad metafísica, y en el conocimiento científico sólo ve una construcción de ecuaciones con los contenidos de la representación, según el principio "le même est le même". Está aislado completamente el mundo humano de las ideas, y la verdad sólo existe para las ecuaciones expresables por "signos" en el seno del pensamiento.

9. Por indiferente que pretenda ser esta i d e o l o g í a respecto a la metafísica, su fundamento sensualista involucra, sin embargo, una metafísica materialista. Aunque no pueda ser predicado nada acerca de la realidad correspondiente a las sensaciones, se halla siempre implícita la representación popular de que las sensaciones son provocadas por los cuerpos. En efecto, apenas llegó a olvidarse la restricción circunspecta, propia de las consecuencias positivistas del sensualismo, se transformó el materialismo antropológico, que se había venido desarrollando en las teorías psicológicas (comp. parágrafo 33, 5), en un materialismo metafísico y dogmático. Así expresó L a m e t t r i e, con irreverencia coqueta, lo que muchos otros no habían confesado y mucho menos se habían atrevido a propalar o defender.

Pero tocan el materialismo, independientemente de la Ideología, otras corrientes de la investigación natural. Lamettrie había visto muy certeramente que el principio de la explicación mecánica de la naturaleza no tolera, a la postre, nada junto a la materia, movida por sus propias energías: mucho antes que L a p l a c e diera su conocida respuesta de que él no necesitaba de la "hipótesis de la Divinidad", el filósofo naturalista francés había sustentado el mismo punto de vista. Que el mundo de la gravitación desarróllase por sí, fue la opinión de Newton; pero éste creía que precisaba buscar el impulso de sus movimientos en una acción de la Divinidad. Un paso adelante dio K a n t, cuando expresó en su *Historia natural del cielo:* "dadme materia y os construiré un mundo". Se comprometía a explicar el universo entero de las estrellas fijas, en analogía con el sistema planetario,[18] y explicaba la evolución de los particulares cuerpos cósmicos, originados de un estado líquido-ígneo, exclusivamente, como la acción recíproca de las dos fuerzas fundamentales de la materia, atracción y repulsión. Sólo que Kant estaba convencido de que la explicación que satisface para los sistemas solares, fracasa en el tallo de la hierba y en la oruga: el o r g a n i s m o parecíale un milagro en el mundo de la mecánica.

La filosofía francesa de la naturaleza intenta superar pareja oposición y poner al margen el problema del organismo. Entre los incontables complejos atómicos, enseñaba, existen algunos que poseen la capacidad de conservarse y propagarse. B u f f o n, que había expresado y desenvuelto este pensamiento con toda energía, dio a tales complejos atómicos el nombre de m o l é c u l a s o r g á n i c a s, y bajo la hipótesis de este concepto hace ver que toda vida orgánica es, en principio, la actividad de tales moléculas, desenvuelta con arreglo a las leyes mecánicas gracias al contacto con el mundo externo.[19] Ya había pensado así Spinoza, cuya doctrina de la naturaleza recuerda Buffon: también el último de ellos habla de Dios y de la "naturaleza" como sinónimos. Con ello, este n a t u r a l i s m o halla en la mecánica el principio común para explicar todo acontecer corpóreo. Pero aunque la Ideología enseña a ver en las ideas y las transformaciones de éstas, funciones de los organismos, aunque no se tenga ya por imposible sino siempre por probable que la cosa que piensa es la misma que se mueve y posee extensión, aunque Hartley y Priestley en Inglaterra, Lamettrie en Francia muestren que las variaciones de la conciencia son funciones del sistema nervioso, se explica, en un sentido muy próximo, que las ideas con todas sus transformaciones constituyen un caso especial de actividad mecánica, una peculiar especie de sus formas de movimiento. Si antes Voltaire había opinado que movimiento y sensación pueden muy bien ser los atributos de la misma sustancia desconocida, ahora se transforma este h i l o z o í s m o, en tanto la dependencia de lo psíquico respecto de lo físico se convierte en homogeneidad, en un resuelto m a t e r i a l i s m o, y fueron suficientes, a menudo ligeros y finos matices de la expresión, para verter el uno en el otro. Los escritos de R o b i n e t exhiben parejo tránsito. A decir verdad, da a la filosofía de la naturaleza cierto vuelo metafísico; apoyándose en el sistema evolutivo de la monadología leibniziana, considera la jerarquía de los seres como una multiplicidad infinita de transformaciones de la existencia, en las cuales la corporeidad y la función psíquica se encuentran mezcladas en todas las diversas relaciones posibles, de modo que tanto más se desenvuelve la esencia de la cosa singular en una dirección, tanto menos se desarrolla en la otra. Según R o b i n e t, vale la misma relación en la vida de la esencia

[17] En tales pensamientos campean sugerencias tanto de Hobbes como de Hume.

[18] Tal vez una anotación de Buffon ha promovido esta genial hipótesis astrofísica, de la que también Lambert se halla muy cerca en sus *Kosmologischen Briefen* (Cartas cosmológicas); más tarde Laplace de manera semejante. Comp. O. LIEBMANN, *Zur Analysis der Wirklichkeit* (Análisis de la realidad), 3ª ed., p. 381; G. GERLAND, *Kant als Geograph* (Kant como geógrafo), Berlín, 1905; E. ADICKES, *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie* (Estudios sobre la geografía física de Kant), 1911; el mismo, *K. s. Ansichten über Geschichte und Bau der Erde* (Opiniones de Kant acerca de la historia y de la estructura de la Tierra), 1911.

[19] En el desarrollo posterior de este principio buffoniano ha tratado L a m a r c k (*Filosofía zoológica*, París, 1909) de explicar las transformaciones de los organismos de las formas más inferiores en las más altas, esencialmente por el influjo mecánico del mundo externo, mediante la a d a p t a c i ó n al medio.

individual: la fuerza que emplea espiritualmente, la pierde físicamente, y viceversa. Sólo considerada en su conjunto, y precisamente por eso, aparece la vida espiritual como una forma peculiar, capaz de acoger la actividad material fundamental, para revestirse más tarde otra vez con su forma original.[20] Por ende, al paso que Leibniz planea el sistema de la evolución en el sentido de que las mónadas que representan materia corpórea, deben ser concebidas como las especies ínfimas e inconscientes de alma, Robinet, a la inversa, ve en las representaciones y acciones volitivas, transformaciones mecánicas de actividad nerviosa, que pueden, después, convertirse materialmente en tales. Nada ocurre anímicamente que no se encuentre latente en forma física, y el cuerpo experimenta en los impulsos psíquicos sólo reacciones de su movimiento propiamente material.

Sin rodeo alguno, aparece al fin el materialismo como una metafísica puramente dogmática, en el *Système de la nature*. Se introduce con el motivo epicúreo, de querer liberar al hombre de todo temor por lo suprasensible: hay que mostrar que esto sólo es la manifestación invisible de lo sensible. Nadie ha podido pensar satisfactoriamente eso que llamamos suprasensible sino como una reproducción desinflada de la materia. Quien habla de ideas y voluntad, de alma y Dios, piensa en actividades nerviosas, esto es, cuerpo y mundo en una forma abstracta. Por lo demás, no ofrece esta "Biblia del materialismo" en su exposición pesadamente instructiva y sistemáticamente monótona nuevas doctrinas y argumentos: sin embargo, no se puede desconocer en ella cierta pujanza de la concepción de conjunto, hondos rasgos en el desarrollo de las líneas de la concepción del mundo, ruda sobriedad en la exposición. Ya no se trata aquí de un juego picante de pensamiento, sino un duelo resuelto contra toda creencia en un mundo inmaterial.

10. A pesar de la antítesis psicogenética, no era el problema del conocimiento en los representantes de las "ideas innatas", muy diferente al de los sensualistas. La hipótesis dualista de ambos hacía más difícil a los últimos concebir la conformidad entre las representaciones producidas en el alma por los cuerpos y los cuerpos mismos: pero aún parecía más difícil comprender que el espíritu debiera conocer mediante las formas fundadas en su naturaleza, un mundo independiente de él. Sin embargo, éste es un supuesto tan hondamente enraizado en el pensar humano, que no sólo en la conciencia ingenua, sino incluso es evidente las más de las veces a la propia reflexión filosófica. Fue la misión del terminismo, con sus resonancias en la filosofía moderna, hacer tambalear esta convicción dogmática y poner al margen el tema del fundamento de la conformidad entre la necesidad del pensamiento y la realidad. Ya Descartes había considerado necesario el apoyar la capacidad cognoscitiva del **lumen naturale** en la **veracitas Dei,** y, con ello mostrar el camino que debía recorrer la solución metafísica del problema.

En rigor, donde faltaba aquel impulso filosófico, que dirigía su *thaumázein,* precisamente a lo que se ofrecía evidente en apariencia, —allí perdía su peso tal dificultad. Ese fue el caso en W o l f f, no obstante toda la fuerza de su claridad lógica y exactitud sistemática; ése fue el caso en los f i l ó s o f o s e s c o c e s e s, a pesar de toda la finura de su análisis psicológico. El primero intenta derivar **more geometrico,** partiendo de las leyes

[20] Expresada en el lenguaje de la filosofía natural de hoy la doctrina de Robinet dice: La actividad anímica es una de las formas de transformación de la "energía".

lógicas más generales (del principio de contradicción y del de razón suficiente, bien que el segundo haya de reducirse al primero), una ampulosa ontología y una metafísica con sus partes integrantes: Dios, Mundo y Alma; pero se halla tan abstraído en su esquematismo lógico, que para él casi no llega a ser problema el averiguar si su construcción entera (desenvolver de principios lógicos "una doctrina posible, en tanto es posible"), explica satisfactoriamente los hechos mismos. El tema se oculta a Wolff tanto más cuanto que supone que toda ciencia racional se verifica mediante una ciencia empírica —una correspondencia que, a decir verdad, sólo es posible, porque la construcción apriorística de las disciplinas metafísicas va haciendo concesiones, subrepticiamente, a la experiencia. Sin embargo, este sistema, consagrado por una amplia escuela, exigió para la ciencia e introdujo en ella como reglas supremas: un alto valor didáctico, rigor de pensamiento, claridad de los conceptos y profundidad del procedimiento demostrativo; y contra la pedantería, que en ella inevitable y furtivamente se introduce, ofrecen otras fuerzas espirituales un contrapeso satisfactorio.

La f i l o s o f í a e s c o c e s a se satisface con la rebusca de los postulados sustanciales del sano entendimiento humano. Toda sensación —tan terminísticamente piensa también Reid— es sólo un signo de la presencia de un objeto; el pensar garantiza la realidad del sujeto; lo que es real, ha de tener su causa, etc. Tales principios son absolutamente ciertos; negarlos o simplemente dudar de ellos, es absurdo. Pero pertenece a ellos particularmente el principio de que lo que el entendimiento reconoce como claro y distinto, también es necesario. Así queda formulado el principio general de una concepción filosófica que se llama (con arreglo a Kant) d o g m a t i s m o, la plena confianza en la correspondencia entre pensamiento y realidad. Con ello ponen al desnudo estas pruebas de sus particulares principios, cómo este "common-sense" colecciona, ayuno de unidad teorética y eclécticamente, sus básicas verdades, partiendo de los más diversos sistemas de la filosofía. El "sano entendimiento humano" de los filósofos populares alemanes era muy semejante al de la filosofía escocesa, en este punto. Mendelssohn compartía la opinión de Reid de que todas las oposiciones extremas en la filosofía son errores, de que la verdad entre ellas reside en el justo medio: a cada opinión radical conviene un fondo de verdad, que artificiosamente se extrema en un desarrollo nocivo y unilateral. Un pensamiento sano (sobre tal aserto llama la atención particularmente Nicolai) justifica los diversos motivos y encuentra de esta suerte su filosofía —en la opinión del hombre normal.

11. En la mente de L e i b n i z el problema estaba resuelto mediante la hipótesis de la armonía preestablecida. La mónada conoce el mundo, porque ella es el mundo: su contenido de la representación es, de antemano, el universo; la ley de su desarrollo, la ley cósmica. No tiene, a causa de su "ausencia de ventanas", experiencia alguna en el sentido propio: empero, la posibilidad del conocimiento del mundo se halla inserta de modo tan esencial en su concepto, que, como tal, precisamente, han de valer todos sus estados. Entre entendimiento y sensibilidad no existe, según esto, diferencia alguna respecto de los objetos, ni por lo que toca a la especie de relación de la conciencia: la sensibilidad sólo conoce la forma confusa del fenómeno, el entendimiento la verdadera esencia de las cosas. En sentido científico se considera, pues, el conocimiento sensible ora como el peldaño imperfecto, ora como la contrafigura oscura de la comprensión racional: las ciencias "his-

tóricas" valen como preámbulo o como disciplinas preparatorias respecto a las ciencias filosóficas.

De esta relación se sacó una consecuencia peculiar. Incluso a la forma sensible de la representación conviene cierta perfección propia, que, diversa de la claridad y distinción del saber racional, capta la estructura fenoménica de su objeto, sin conciencia de su fundamento: y en esta perfección del conocimiento sensible había puesto Leibniz[21] el sentimiento de lo bello. Cuando ahora uno de los discípulos de Wolff, Alejandro Baumgarten, en quien se había desarrollado de modo particularmente poderoso el prurito arquitectónico de la sistematización, puso al lado de la lógica como la ciencia del uso perfecto de la razón una correspondiente ciencia de la perfecta actividad de la sensación, una *estética*, se convirtió esta disciplina en una doctrina de lo bello.[22] Así se originó la estética[23] como rama de la filosofía no por interés en su propio objeto, sino como decisivo menosprecio del mismo, y se le consideró como una "hija postgénita" de la lógica, incluso con muy poca comprensión de su peculiaridad y con la pedantería de la fría razón; también no pudo este racionalismo (para el que, según Leibniz, el mundo real valía como el mejor y, por tanto, como el más hermoso de todos los mundos posibles) dar a esta teoría del arte otro principio que el sensualista de la imitación de la naturaleza, y, de hecho, lo desenvolvió esencialmente en una poética tediosa. En todo caso, el gran mérito de Baumgarten es haber considerado a lo bello, por vez primera, sistemáticamente, partiendo de los conceptos más generales de la filosofía y el haber fundado con ello una disciplina, para la que estaba destinado tan importante papel, dentro de las doctrinas teoréticas, en el desarrollo ulterior sobre todo de la filosofía alemana: sus inmediatos progresos fueron determinados por sus relaciones con los temas de la moral filosófica, originados por su contacto con la literatura general de la época (comp. parágrafo 36, 8).

12. La concepción Leibniz-wolffiana de la relación entre sensibilidad y entendimiento, el método geométrico, introducido particularmente para el conocimiento racional, provocó en la filosofía alemana del siglo XVIII una profusa oposición, que no sólo provenía de las incitaciones del sensualismo y empirismo inglés y francés, sino de investigaciones independientes acerca de la relación metódica y epistemológica entre matemática y filosofía.

En este último respecto han combatido Ruediger y, bajo la influencia de él, Crusius, la doctrina wolffiana con el mejor éxito. Aquel opone a la definición wolffiana de la filosofía como ciencia de lo posible, la convicción de que la tarea de la filosofía es el conocimiento de lo real. La matemática y, por tanto, también una filosofía que imita el método de ésta, tiene que ver sólo con lo posible, con la concordancia, exenta de contradicción, de las representaciones entre sí; una verdadera filosofía ha menester de la relación real de sus conceptos con lo real, y una tal relación sólo puede lograrse mediante la percepción. Crusius se apropia estos puntos de vista, y aunque era menos sensualista que su predecesor, criticaba de modo muy parecido el intento del método geométrico de querer conocer sólo con ayuda de las formas lógicas, la realidad. Rechaza la prueba ontológica de la existencia de Dios, ya que de meros conceptos no puede pasarse sin más a la existencia; la existencia (como expresa Kant) no debe ser desclavada. Por similares motivos, llega Crusius, al ocuparse del principio de razón suficiente, a la rigurosa distinción entre la relación real de causa y efecto y la relación lógica de antecedente y consecuente. Por su parte, echa mano de la diferencia entre fundamento real y fundamento ideal para refutar el determinismo Leibniz-wolffiano y, particularmente, para oponer a la concepción tomista que compartían los racionalistas acerca de la relación en que se halla la voluntad divina con la razón divina, la concepción de Scotus del ilimitado arbitrio del creador (parágrafo 26). Este alejamiento de la religión natural, palpable en todas estas reflexiones, fue recibido con aplauso por la ortodoxia protestante, en beneficio de la doctrina de Crusius.

[21] Comp. principalmente los *Princ. d. l. nat. et d. la gr.*, 17.

[22] Comp. HERMANN LOTZE, *Geschichte der Ästhetik in Deutschland* (Historia de la estética en Alemania), Munich, 1868; reproducción fiel, 1913.

[23] El nombre "estética" ha sido adoptado más tarde por Kant, con resistencia inicial, para designar la doctrina filosófica de lo bello y del arte; a través de él, pasa a Schiller, y por los escritos de éste, a la terminología general.

Del modo más decisivo y eficaz ha sido investigada en este respecto la medular diferencia metódica entre filosofía y matemática, por Kant, cuyas obras toman posición respecto a Crusius desde un principio. En su obra de concurso *Acerca de la claridad de los principios de la teología natural y la moral* emprende una discusión perentoria. En determinados respectos, ambas ciencias se comportan antitéticamente. La filosofía es una ciencia analítica de conceptos, la matemática es una ciencia sintética de dimensiones: aquélla recibe sus conceptos, ésta construye sus objetos: aquélla busca definiciones, ésta parte de definiciones: aquélla necesita de la experiencia, ésta no: aquélla reposa en la actividad del entendimiento, ésta en la actividad de la sensibilidad. La filosofía necesita proceder, por tanto, cetéticamente, para conocer la realidad: no debe tratar de imitar el método constructivo de la matemática.

Con esta comprensión fundamental del carácter sensible de los fundamentos cognoscitivos de la matemática, supera Kant el sistema del método geométrico. Pues, según eso, ya no pueden ser diferenciados sensibilidad y entendimiento como el grado inferior y el grado superior de la claridad y distinción del conocimiento. La matemática revela que el conocimiento sensible puede ser muy claro y distinto, al paso que algunos sistemas de la metafísica revelan que el conocimiento racional puede ser oscuro y confuso por demás. Aquel distingo debe ser reemplazado por otro, y Kant lo intenta, en tanto ve en la sensibilidad la capacidad de la recepción, en el entendimiento la capacidad de la espontaneidad. Hace esto en su *Disertación inaugural* y construye sobre tales puntos de partida, apoyándose en el principio psicológico del virtualismo innato del ser (comp. parágrafo 33, 12), un nuevo sistema de la teoría del conocimiento.[24]

He aquí los rasgos medulares de éste: las formas de la sensibilidad son el espacio y el tiempo, las del entendimiento los conceptos más generales. De la reflexión sobre las primeras nace la matemática; de un desarrollo de las otras, la metafísica: ambas ciencias **a priori** de incondicionada certidumbre. Entre ellas se halla, según la concepción kantiana de aquel entonces, la ciencia (newtoniana) de la experiencia, que reposa en el **usus**

[24] El sistema de la *Disertación inaugural* es sólo una etapa de la evolución de Kant; él mismo la abandona pronto; por tanto, pertenece a su época precrítica y en este período.

logicus rationis, esto es, en la elaboración lógico-formal de las percepciones, mientras que el **usus realis rationis** determina la metafísica puramente conceptual de la cosa en sí. Pero las formas de la sensibilidad (receptiva) inclusive con ayuda de las formas discursivas del pensar, sólo suministran el conocimiento necesario de la apariencia de las cosas en el espíritu humano (**mundus sensibilis phaenomenon**), las formas del entendimiento contienen el saber adecuado de la verdadera esencia de las cosas (**mundus intelligibilis noumenon**). De estas formas puras del entendimiento (llamadas más tarde categorías) no hace Kant en esta época ninguna exposición sistemática: pero que pueden suministrar una metafísica, reposa para él, durante esta etapa de su evolución, en que ambas, la razón como las cosas mismas, tienen su origen en el espíritu divino, que, por tanto, gracias a Éste, nosotros "vemos en Dios" las cosas, por así decirlo.[25]

35. La religión natural

En general, no eran favorables a la metafísica los motivos epistemológicos que señoreaban el siglo XVIII: aunque ellos, a pesar de su tendencia escéptica o positiva, sólo pocas veces se expresaron plenamente, eso ocurrió en los marcos de la vida religiosa, que esperaba de la filosofía una decisión sobre sus problemas. Ya en el siglo XVII había seguido, a las agitaciones y guerras religiosas, bajo las cuales Alemania, Francia e Inglaterra habían sufrido, y a la disputa dogmática en relación con ello, cierto hastío por las diferencias doctrinales: el "lastimero siglo de disputas", como Herder lo ha llamado, sentía nostalgia de paz. En Inglaterra se extendió la manera de pensar de los latitudinarios, y en el Continente se emprendían, siempre con nueva energía, las tentativas unionistas, a pesar de sus múltiples fracasos. Bossuet y Spinoza por una parte, Leibniz por la otra, laboran en este sentido; el último bosqueja un *Systema Theologicum*, que debía comprender las doctrinas del cristianismo, comunes a las tres confesiones, y cuando las negociaciones con los católicos ya no ofrecían perspectivas de éxito, trató de aprovechar por lo menos sus relaciones con las cortes de Hanóver y Berlín, para promover cierta unión entre luteranos y reformados —esto también, ciertamente, sin éxito inmediato.

Sobre otra base, defiende Locke, en sus tres "Cartas acerca de la tolerancia", los pensamientos del movimiento de tolerancia, con la teoría de la "Iglesia libre en el Estado libre", esto es, con la pretensión de que el Estado moderno, liberado de toda tutela eclesiástica, tenga que proteger y tolerar cualquier convicción religiosa como opinión personal y toda suerte de comunidades religiosas como libres asociaciones, con la sola limitación de que no constituyan una amenaza enderezada a perturbar el orden estatal.

Cuanto más, empero, fracasó la unión, frente a la resistencia de los teólogos, tanto más se desarrollan las sectas místicas, cuyas tendencias supraconfesionales se hallaban en armonía con aquellos propósitos, y que se difundieron en el siglo XVIII, en una diversidad de interesantes manifestaciones. Muy próxima a la vida eclesiástica y, por tanto, la que tuvo el mayor éxito, fue el pietismo, fundado en Alemania por Spener y Francke, que en todo caso deja reconocer cierta indiferencia frente a la dogmática, pero que, por tal motivo, pone más peso en la elevación de la religiosidad personal y en la fuerza y coloración religiosa de la vida.

[25] Esta doctrina (Sectio IV), sustentada con invocación a Malebranche, es precisamente el sistema de la "preestablecida armonía" entre conocimiento y realidad, que Kant rechaza más tarde tan enérgicamente (Carta a M. Herz, del 21 de febrero de 1772).

1. Vinculada a todos estos movimientos labora la filosofía del Iluminismo en una fundamentación del cristianismo "verdadero" universal, echando mano de la filosofía. En este sentido se identifica el verdadero cristianismo con la religión racional o la religión natural, que, por tal motivo, debe ser despojado de todas las diversas formas del cristianismo positivo, histórico. Al principio, se da a tal cristianismo general el carácter de una religión revelada, para la cual, empero, se afirma la plena concordancia de esta revelación con la razón. Dicha actitud toman Locke y Leibniz, así como los últimos discípulos de Wolff. En ellos se concibe la relación entre la religión natural y la religión positiva, con arreglo al modelo de Alberto y Tomás (comp. parágrafo 25, 2): la revelación es supra-racional, pero concuerda con la razón; es el necesario complemento del conocimiento natural. Es revelado lo que no puede encontrar la razón por sí misma; pero después de la revelación puede comprenderse, concordando con ella.

Partiendo de esta idea, dan un paso adelante los socinianos. También admiten con todo entusiasmo la necesidad de la revelación: pero acentúan, por otra parte, que nada puede ser revelado que no sea accesible al conocimiento racional. Por tanto, sólo hay que ver en las fuentes religiosas, como verdad revelada, lo que es racional; esto es, la razón decide lo que debe valer como revelación. Desde este punto de vista, separan los socinianos el misterio de la trinidad y de la humanidad divina de Cristo, del contenido de la revelación y llevan la revelación del campo de las verdades teoréticas a otra esfera por completo diversa. Comprenden la religión bajo el signo de la legalidad, y esto caracteriza su peculiar postura. Lo que Dios revela al hombre no es una metafísica, sino una ley. Así lo hizo Moisés, y así ha dado en Cristo una nueva ley. Pero si la religión es, objetivamente considerada, legislación, subjetivamente es cumplimiento de la ley: no un reconocimiento de doctrinas teoréticas, tampoco mera intención moral, sino sumisión a la ley revelada por Dios y mantenimiento de todas sus prescripciones. Sólo esto convierte a Dios en principio de la eterna beatitud —una concepción jurídica de la religión, que parece contener muchos elementos escoceses, con su idea de la autoridad ilimitada de las determinaciones omnipotentes de la Divinidad.

2. Pero si el criterio de la revelación, al fin de cuentas, únicamente puede radicar en la racionalidad, es claro que la cabal consecuencia de esta convicción lleve a la idea de que la revelación histórica debe excluirse por superflua, y mantenerse como única religión la religión natural. Esto ocurrió por parte de los deístas ingleses, y es Toland su caudillo, en cuanto intenta despojar al cristianismo, esto es, a la religión natural de la razón, de todos los misterios, y de reducirlo, por lo que hace a su contenido de conocimiento, a la verdad de la "luz natural", a saber, a una concepción filosófica del mundo. En rigor, tal concepción en él no era otra que aquella visión plena de fantasía, que había pasado del Renacimiento italiano a los neoplatónicos ingleses. En su *Pantheistikon* bosqueja Toland una especie de culto de esta religión natural, cuya sacerdotisa sólo deberá ser la ciencia, y

cuyos héroes serán los grandes educadores del espíritu humano en la historia.[1]

En general, no obstante, en la evolución posterior tuvo dos diversas fuentes el contenido que trató de dar la filosofía del Iluminismo a su religión natural: la razón teorética y la razón práctica. En el primer respecto contiene el deísmo una metafísica fundada sobre una filosofía natural histórico-evolutiva; en el segundo, involucra una concepción del mundo filosófico-moral. De esta guisa, se halla la religión natural del Iluminismo tanto en la línea de los problemas teoréticos como en la de los prácticos: éstos sus dos elementos se encuentran en relación exacta, pero cada uno de ellos sucumbe a una peculiar evolución: siguen diversas rutas e incluso llegan a aislarse entre sí. La relación de ambas partes constitutivas fue determinante tanto para la historia de la religión natural, como para su común nexo con las religiones positivas.

El acoplamiento perfecto de ambos elementos se halla en el más significado pensador de esta dirección, en Shaftesbury. Constituye el punto central de su doctrina, como el de su propia naturaleza, lo que él mismo ha llamado el entusiasmo: el entusiasmo por todo lo verdadero, bueno y bello, la elevación del alma, sobre sí misma, a los valores superiores, la inmolación de la entera energía del individuo en aras de algo superior. No otra cosa es la religión: una elevada vida de la personalidad; una inteligente identificación con los grandes acontecimientos de la realidad. Esta noble pasión se genera, como la otra, por la admiración y conmociones del amor. La fuente de la religión es, por eso, tanto objetiva como subjetivamente, la armonía y belleza, la perfección del universo: su impresión ineludible despierta el entusiasmo. Con gran calor, describe Shaftesbury el orden de las cosas, la finalidad de su desarrollo, la belleza de su configuración, la armonía de su vida en la creciente serie de sus formas, y muestra que nada hay en sí malo, nada enteramente imperfecto. Lo que en el sistema de las cosas singulares aparece como un mal, se revela en otro aspecto o en un nexo de orden superior, como un bien, como un eslabón necesario en la constitución del todo, plena de finalidad. Toda imperfección de lo particular se pierde en la perfección del universo, toda disonancia se esfuma en la armonía del mundo.

Este optimismo universal, cuya teodicea ostenta esencialmente carácter neoplatónico, no reconoce otra prueba de la existencia de Dios que la prueba físico-teológica.[2] La naturaleza trae en sí la fisonomía del artista, que con suprema inteligencia y sensibilidad, desenvuelve la pulcritud de su propia esencia con ocasión de los estímulos de los fenómenos. La belleza es el concepto fundamental de esta concepción del mundo. La admiración del universo es, esencialmente, estética, y el gusto del hombre cultivado es para Shaftesbury el fundamento tanto del sentimiento moral como del religioso. Por ello, es también su teología la más refinada de la concepción artística: de parecida manera que Giordano Bruno, busca la finalidad del Universo en la belleza armoniosa de cada una de sus manifestaciones. Se

[1] Parece que gracias a la obra de Toland, el término *panteísmo,* aunque no se halla creado en ella, llegó a ser habitual. Comp. también G. Berthold, *J. T. und der Monismus der Gegenwart* (J. Toland y el monismo del presente), Heidelberg, 1876.

[2] Esta designación remonta al siglo xvii y parece provenir de los círculos neoplatónicos en Inglaterra: Samuel Parker editó en 1669 *Tentamina physico-theologica de deo;* William Derham una *Physico-theology,* en 1713.

borra aquí todo lo mezquino, todo lo utilitario del pensar teológico; se percibe en las obras de Shaftesbury un impulso arrebatador de clarificación poética del mundo: por eso, han influído[3] tan poderosamente en los poetas alemanes —en Herder,[4] en Schiller.[5]

3. A decir verdad, se hallan pocos filósofos del Iluminismo a esta altura: Voltaire y Diderot[6] se dejan arrebatar en un principio por esta entusiasta concepción del mundo, incluso Maupertuis y Robinet comparten algunos de los rasgos universalistas; en Alemania revela Reimarus en sus reflexiones sobre el impulso artístico de los animales, por lo menos, cierta sensibilidad por este trabajo de miniatura, artísticamente fino, de la naturaleza, y por el fin inmanente que la propia naturaleza realiza en sus creaciones orgánicas. Pero la gran masa de las obras filosóficas del siglo xviii se hallan en tal medida dominadas por el interés antropológico y los propósitos prácticos de la concepción del mundo, que más bien preguntan por la utilidad que arrojan la estructura del Universo y las manifestaciones de sus partes en beneficio de las necesidades del hombre: y aunque los superiormente dotados tienen a la vista ante todo el progreso moral, no desprecian, ni con mucho, los puntos de vista de la utilidad y de la "felicidad" cotidiana.

De esta suerte se desgaja la teleología estética echando mano de la doctrina utilitarista estoica, y las analogías técnicas, con las cuales hombres como Leibniz, Boyle, Newton, Clarke, habían pensado la subordinación del mecanismo a la teleología, no pudieron sino favorecer esta concepción. Pues la conveniencia de las máquinas está en que éstas producen cierta utilidad, en que su rendimiento es algo más que su propio funcionamiento. Y caen de buen grado en esta analogía, asimismo, los iluministas que a menudo admitieron la coincidencia de su filosofía con la ciencia natural: juegan esta concepción contra el concepto del milagro religioso; incluso Reimarus opinaba que sólo los ignorantes necesitaban de sus máquinas, que es indigno a una inteligencia perfecta, llegar a tal situación. Pero si se pregunta por el fin de la máquina cósmica, la respuesta de los iluministas suena: la felicidad del hombre; a lo más, si se quiere, la de las esencias creadas en general. De modo más insípido se introduce este comercio al menudeo de la utilidad, en el Iluminismo alemán: ya la teleología empírica de Wolff ("De los últimos fines de las cosas naturales") excita los músculos risorios, mediante puntos de vista pequeño-burgueses, que se las imputa a la inteligencia creadora, y los filósofos populares se sobrepasan en una vasta y placentera descripción de cómo se ha creado ese universo, tan cómodo y gentil, para el **homo sapiens,** y cómo en él se tiene que vivir, si se ha de conducir honradamente.

Con más nobleza pensó Kant, en aquel entonces, cuando se apropia en la *Historia natural del cielo* la concepción Leibniz-newtoniana, pero deja tras sí aquella jerga del provecho del mundo para el hombre, y dirige la mirada a la perfección que se manifiesta en la infinita diversidad de los seres cósmicos y en la armonía de su estructura sistemática; además, para él aparece, junto a la felicidad de las criaturas, la perfección moral y sublimidad de ellas. Pero también considera la prueba fisicoteológi-

[3] Herder, *Del conocimiento y de la sensación.*

[4] Schiller, *Cartas filosóficas* (Julius), Osc. W. Alzel, Introducción a la edición cottiana de las obras filosóficas de Schiller.

[5] Compárese más adelante, parágrafo 36, 6.

[6] Principalmente en los *Pensées philosophiques.*

ca de la existencia de Dios como la más impresionante, humanamente, aunque le concede tan poca fuerza demostrativa como a la cosmológica y a la ontológica. La filosofía popular, en cambio, hizo precisamente de esta prueba su objeto favorito, y llegó a constituir un material común de la religión natural.

4. El supuesto de esta corriente de pensamientos era la convicción de que el mundo es realmente tan perfecto y conveniente, que puede exhibir aquella prueba. Pareja convicción hacía espíritus creyentes, y la literatura del siglo XVIII pone de relieve que, en amplios círculos, fue aceptada sin reparo como premisa válida de la demostración: espíritus escépticos exigieron también que tal premisa fuese probada y de esta suerte mantuvieron vivos los problemas de la teodicea. En la mayor parte de los casos recurrió la filosofía de la Ilustración a los mismos argumentos (antiguos) que Shaftesbury había puesto en juego: incluso no fue despreciada la invocación de la limitación del conocimiento humano y la oscuridad de los caminos que la conducen a la Providencia.

Gracias a Leibniz recibe la teodicea un nuevo viraje. Este había sido llevado, debido a la crítica cortante de Bayle, a la necesidad de añadir al sistema de la monadología, por la prueba de la perfección del Universo, la prueba matemática. Intentó, poniendo en juego los más altos conceptos de su metafísica, exhibir que la facticidad del alma en el mundo no constituye ninguna instancia contra su origen de una actividad creadora omnibondadosa y omnipotente. El mal físico es, en el orden moral del mundo, expresa Leibniz, la necesaria consecuencia del mal moral: es el castigo natural del pecado. El mal moral, empero, tiene su origen en la finitud y limitación de la criatura; este es el mal metafísico. Como cosa finita, tiene la mónada representaciones sensibles, oscuras y confusas, y de ellas se siguen, por modo necesario, impulsos sensibles oscuros y confusos, que son los motivos del pecado. De esta manera se reduce el problema de la teodicea al tema: ¿Por qué ha creado o permitido Dios el mal metafísico?

La respuesta a tal tema es muy sencilla. La finitud pertenece al concepto de criatura, la limitación es la esencia de toda criatura. Es una necesidad lógica que el mundo conste de esencias finitas, mutuamente limitadas y determinadas por su creador mismo. Pero las esencias finitas son imperfectas. Un mundo que constara de esencias perfectas, sería una **contradictio in adiecto.** Y puesto que es una verdad "eterna", esto es, concebible, que del mal metafísico se siga el mal moral y de éste el mal físico, que de la finitud se siga el pecado y del pecado el sufrimiento, es una necesidad lógica que el mundo sin mal sea inconcebible. Por mucho que tratara la bondad de Dios de evitar el mal, la sabiduría divina, la "région des vérités éternelles", hace imposible un mundo exento de mal. Las verdades metafísicas son independientes de la voluntad divina: la última se halla ligada a ellas en su actividad creadora.

Por otro lado, empero, en lo posible garantiza la bondad, que pertenece tanto al concepto de Dios como su sabiduría, que los males sean los menos. El mundo es contingente, esto es, podría haber sido pensado de otro modo. Existe un número infinito de mundos posibles, ninguno de ellos sin mal, pero unos con mayores y más graves males que otros. Si Dios, entre todos estos mundos posibles, que su sabiduría le presenta, ha creado este mundo real, no ha podido sino elegir el mejor de ellos; ha realizado aquel que contiene el menor número y los más pequeños de los males. La "contingencia" del mundo reside en que no existe con necesidad metafísica, sino por una elección entre muchas posibilidades: y puesto que esta elección proviene de la omnibondadosa voluntad de Dios, es impensable que el mundo hubiera podido ser mejor de como es. La teodicea no puede tratar de negar el mal en el mundo; pues éste pertenece a su concepto; pero puede probar que este mundo contiene un mal tan insignificante como es posible, según la ley metafísica.[7] La bondad divina hubiera creado un mundo exento de mal, pero su sabiduría permitió solamente el mejor de los mundos posibles. Es el mundo del mínimo mal.

De ahí se origina la habitual expresión optimismo. Que esta prueba matemática de la concepción físico-teológica del mundo sea acertada, cabe dudarlo. El siglo XVIII concibió la cosa como si Leibniz hubiera querido demostrar, esencialmente, que el mundo es el más perfecto concebible: que él hizo esto, sólo bajo el supuesto de la necesidad metafísica del mal, ha sido apenas advertido, por modo característico, en la literatura de aquel tiempo, que a porfía pensaba "optimistamente". Por lo que hace a sus relaciones históricas, empero, es de sobra notable en esta teodicea la peculiar mixtura de metafísica tomista y escotista. El mundo es tal como es, sólo porque Dios lo ha querido así; hubiera podido elegir otro, a causa de su omnipotencia; pero en esta elección de las posibilidades dadas la voluntad divina se halla atada al intelecto divino como la suma de las "verdades eternas". Sobre toda realidad flota el **fatum** de la lógica.

5. En las formas hasta aquí desenvueltas, creían las doctrinas de la religión natural llegar por el camino físico-teológico al concepto de la Divinidad a título de la inteligencia creadora, y para designar esta fase de la doctrina suele usarse el nombre de deísmo. La concepción de Dios a título de personalidad, que se había conservado como último resto de la religión positiva, ofrecía para el aspecto ético de la religión natural un descanso y encontraba en ello, por otra parte, su apoyo. Pero donde sólo se buscaba el teorético elemento, se vio mezclada la religión natural en el proceso evolutivo de la metafísica naturalista y halló allí, a la postre, su declinación. Ya Toland había dado un giro enteramente panteísta a la admiración por la naturaleza, que para él constituía el contenido esencial del sentimiento religioso, y con el hilozoísmo, que se propalaba entre los naturalistas franceses (comp. parágrafo 34, 9), perdió terreno tanto la idea de la trascendencia de Dios como la de la personalidad: pero cuando se anuncia el cabal predominio de la explicación mecánica de la naturaleza, cuando se declara al mundo orgánico, en principio, como un producto del mecanismo universal de la naturaleza, entonces pierde la prueba fisicoteológica su fuerza sobre los espíritus. A eso hay que añadir que sus premisas fueron puestas en tela de duda. El temblor de tierra ocurrido en Lisboa (1755), que conmovió a Europa entera, hizo tambalear en muchos la idea de la perfección y finalidad del mundo: la indiferencia con que la naturaleza destruye la vida humana y todos sus fines y valores, parecía hablar más que por la estructura teleológica del proceso cósmico, por una necesidad ciega de todo acontecer. Voltaire, en quien cristalizó este vuelco de la concepción, comenzó a burlarse en el *Cándido* del "mejor de los mundos posibles", y el elemento filosófico naturalista de la religión natural quedaba en sí mismo destruído.

[7] Compárese O. Willareth, *Die Lehre vom Übel bei Leibniz* (La doctrina del mal en Leibniz), Estrasburgo, 1898.

El *Sistème de la nature* con su ateísmo y materialismo, sacó la última consecuencia. Toda finalidad, todo orden en la naturaleza es sólo un fenómeno en el espíritu humano: la natura únicamente reconoce la necesidad del movimiento atómico y en ella no existen determinaciones de valor, que puedan encontrarse en dependencia de fines y normas. La legalidad de la naturaleza está en aquellas cosas que nos parecen sin sentido y finalidad, producidas irregular y anormalmente, como en las cosas que juzgamos como plenas de sentido, tomando en cuenta su conveniencia para nuestras intenciones y costumbres. El sabio debe hacer suya esta indiferencia de la naturaleza, debe percibir la relatividad de toda concepción finalista: no hay ordenamiento o norma real, de ningún género. Diderot aplica este principio a la estética. La consecuencia de la naturaleza, es, según eso, lo único que el arte debe expresar, captar y reproducir: la belleza pertenece a aquellas valoraciones, a las que no conviene validez objetiva. El materialismo sólo admite un arte sin ideal, sólo la copia indiferente de una realidad a discreción: el naturalismo desnudo.

6. Mientras, de esta suerte, los fundamentos filosóficos naturales del deísmo se destruían, en su propio seno también su base epistemológica tambaleaba: pues todos los ataques a la posibilidad de una metafísica tocaban también la posibilidad de una religión natural, que, por lo que hace a su contenido, sólo era un residuo de metafísica religiosa. En este sentido llegó a ser el baconismo el más peligroso enemigo de esta doctrina deísta. Ve en lo religioso, cosa de la revelación y combate la posibilidad de que sus doctrinas se funden en la razón o se puedan armonizar con ésta. Nadie defiende más enérgicamente este punto de vista que Pierre Bayle. Se esfuerza por demostrar sistemáticamente la antirracionalidad de toda doctrina dogmática; pone al desnudo con aguda perspicacia sus contrasentidos y trata de exhibirla como absurda para la razón natural: pero también muestra las flaquezas del deísmo, niega la fuerza probatoria de los argumentos filosóficos acerca de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, y añade que en torno a los problemas de la teodicea es insuficiente la "luz natural de la razón": incluso en la disputa con Leibniz no llevó la peor parte. La religión es, por tanto, para él, sólo posible como revelación positiva en contradicción con el conocimiento filosófico. Defiende con toda energía la doble verdad. Aunque haya buscado, tal vez para su persona, el provecho de la fe antirracional —sus obras y particularmente los artículos de su muy leído *Dictionnaire* fueron para las doctrinas teoréticas de la religión positiva no menos peligrosas que las del deísmo.

A la postre, también Hume destruye, sobre fundamentos epistemológicos, la conciliación que trataron de mantener con la religión natural los otros empiristas y nominalistas ingleses, incluso los materialistas como Hartley y Priestley. Si, en general, no es posible metafísica alguna de las cosas, del propio modo no puede existir religión filosófica. A decir verdad, reconoce Hume (como Cleantes en el diálogo), dentro del cuadro de un probabilismo práctico (parágrafo 34, 6), que el mundo en su conjunto da la irrecusable impresión de finalidad y orden racional, y que la creencia, "belief", que reposa en toda experiencia de la vida, concuerda con la hipótesis (físico-teológica) de una creación y conducción unitarias del conjunto. Pero desde puntos de vista científicos no considera (como Filón) que pueda fundarse tal creencia. En particular procede, como lo había indicado ya Diderot ocasionalmente, con arreglo a los principios de cálculos de probabilidades: explica muy bien

que, bajo el supuesto de doctrinas puramente mecánicas, es concebible que se genere, entre incontables combinaciones de átomos, al fin, una combinación ordenada, consistente y que dé la impresión de finalidad. De esta suerte, su convicción no rebasa lo problemático. La religión natural es una actitud racional del hombre práctico, pero no debe pretender ser una doctrina científica.

7. Cuanto más retrocede, por estos y otros motivos, el momento metafísico del deísmo, tanto más se limita el "verdadero cristianismo", que aquél pretende ser, a una convicción moral. Casi había sustentado esto Herbert de Cherbury, que se mantuvo lejos de la filosofía de la naturaleza, y que había sido expresado claramente por Spinoza. La esencia de la religión consiste en el querer y obrar ético; la vida religiosa tiene como verdadero contenido la voluntad de deber y la seriedad de una conducta determinada por tal deber. Los deístas posteriores acogen esta concepción. Pero esto dio de suyo una concepción del mundo, de vagos y difusos perfiles. Sólo queda una representación indeterminada de un Dios omnibondadoso, que tiene que proporcionar felicidad al hombre, que debemos venerarlo mediante una vida virtuosa, y que en una vida eterna pondrá en práctica la justicia distributiva, que dará a aquella virtud su premio que aquí no fue posible satisfacer. Nadie desconocerá el noble y profundo sentido que vive en este deísmo moralizante, o el elevado valor que a éste conviene históricamente, toda vez que, frente a la parcialidad y disputa del celo confesional, honra los ideales de la tolerancia y del amor al prójimo, el respeto de lo puramente humano, la valoración de la intención moral y la modestia de la convicción personal, en la literatura y en la vida de la sociedad. También es verdad que nunca ha existido forma más árida de la vida religiosa que ésta: le falta el "sabor de tierra" de la religión, y con los misterios que no tolera el Iluminismo, se pierde la hondura de la religiosidad. Ya no existe el temor de la salud del alma, la lucha por la redención, el quemante sentimiento de la beatitud salvadora. Por ello, falta al deísmo la energía religiosa de vida; llega a ser la religión un producto artificial de la sociedad cultivada, y aunque los iluministas alemanes escribieron libros para predicar a los niños la religión de la moral deísta, eso sólo reveló cuán poco comprendieron la verdadera religiosidad.

En las grandes masas de los representantes de este punto de vista en el seno de la filosofía popular quedó cierta incertidumbre, con todos los matices posibles, de cómo aquellos residuos éticos de la concepción religiosa del mundo son capaces para una fundamentación teorética y cómo deben valer como determinaciones de contenido de una conciencia moral. Sobre eso esparcen plena claridad los últimos pensamientos de Voltaire. Aquí se halla sobrecogido por el escepticismo de Bayle en tal medida, que acaba por arrojar por la borda toda justificación metafísica: para él valen ahora divinidad e inmortalidad sólo como postulados del sentimiento moral, la creencia en ellos como condición de todo obrar moral. Con tal creencia, opina Voltaire, pueden apuntalarse los motivos de una vida organizada jurídicamente y, con ello, las bases del orden social: "Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer".

8. Por diversas que sean estas formas que va tomando en sus particulares defensores la religión natural, en un punto coinciden todas ellas: en la crítica valorativa de las religiones positivas. Como verdadero, vale en ellas aquello en que coinciden todas entre sí y con la religión natural. Todo lo que,

empero, sobre esto se enseña en la religión positiva, con su invocación de una revelación particular, es mantenido a limine por los deístas, y precisamente en este respecto, se llaman ellos mismos l i b r e p e n s a d o r e s. Por ello, se combate vivamente las pretensiones de la doctrina de la revelación. C o l l i n s rechaza la prueba profética, W o o l s t o n el testimonio milagroso, en cuanto ambos tratan de dar, respecto a las noticias de las fuentes religiosas, una explicación lo más natural posible. Tal intento de no poner en tela de duda la veracidad de las narraciones bíblicas, pero explicándolas de modo por demás curioso mediante causas naturales, con exclusión de todo lo milagroso sobrenatural, ha sido usual principalmente en Alemania, bajo el nombre de e x é g e s i s r a c i o n a l i s t a.

Pero también aquí se declara inconcebible y falsa, cuando R e i m a r u s, en su *Schutzschrift,* se lanza del modo más enérgico contra la posibilidad de la revelación, que él considera superflua. Otros dirigen su crítica contra las doctrinas particulares de la dogmática: Diderot niega que el concepto cristiano de la divinidad sea moralizante, y Voltaire vacía su ingenio en la burla despiadada de los dogmas y de los ritos de todas las religiones y creencias.

También en él se halla el serio pensamiento de que todos estos añadidos de las religiones positivas son otras tantas ofuscaciones y corruptelas de la verdadera religión, en pro de la cual se siente llamado a combatir, como los otros deístas. Se tenía la firme convicción de que la religión natural es un patrimonio de todo hombre, una idea inserta en la esencia misma del hombre y que, por tanto, es el originario estado de la vida religiosa. Desde este ángulo aparecen todas las religiones positivas como depravaciones, que se han ido gestando en el curso de la historia, y un progreso de la historia de las religiones residiría, según esta concepción, en el retorno a la religión originaria, auténtica y pura. Por ello, con arreglo a T i n d a l, el verdadero cristianismo, que ha de coincidir con el deísmo, es tan viejo como la creación. Jesús no ha dado ninguna revelación, sólo ha restablecido la verdadera adoración de Dios, frente a la corrupción de las religiones antiguas; pero las iglesias cristianas han corrompido nuevamente su obra y la corriente del libre pensamiento trata de volver a él. Así distinguió también L e s s i n g entre la religión de Cristo y el cristianismo.

Si se pregunta ahora por las causas que pudieron provocar estas deformaciones de la verdadera religión, ponen de relieve los iluministas, precisamente en el tratamiento de este tema, su carencia de comprensión histórica: cuanto consideran falso paréceles una mera invención artificiosa. Estaban tan convencidos de la evidencia y de la insustituible rectitud de su deísmo, que para ellos todas las demás doctrinas eran truco y engaño, que para ellos los fundadores de religión sólo habían obrado en favor de sus propios intereses. De esta suerte, la doctrina unánime de los deístas fue ésta: la raíz histórica de las religiones positivas es invención y engaño: incluso Shaftesbury no daba otra explicación de que el entusiasmo, que caracteriza la verdadera religión, pueda ser corrompido hasta el fanatismo de la superstición. De modo casi brutal habla en este respecto el odio sacerdotal de los iluminados en la *Schutzschrift* de Reimarus.

9. Tal incapacidad para tomar en cuenta la esencia histórica de las religiones positivas, estuvo en estrecha relación con la carencia general de sentido y comprensión históricas, que era peculiar a toda la filosofía del Iluminismo y que tenía su fundamento en que el pensar moderno se aplicó

con creciente éxito, llevado de la mano de la ciencia natural, a la rebusca de lo que vale en todo lugar y fuera de todo tiempo. Sólo pocas veces no se cayó en esta proscripción de lo histórico.

Desde luego y con más clara conciencia aconteció esto en David H u m e, que en rara proposición aunó el sentido histórico con el filosófico.[8] Toda vez que su teoría del conocimiento lo llevó a la convicción de que la religión no puede reposar en conocimiento racional demostrativo alguno, hace ver que el problema acerca del origen de la religión en el espíritu humano, debe ser separado enteramente de toda investigación epistemológica. Hume trata tal problema exclusivamente, según principios psicológicos, a manera de una "h i s t o r i a n a t u r a l d e l a r e l i g i ó n". Muestra que en la concepción primitiva de la naturaleza y en los sentimientos de temor y esperanza, de emoción y alegría, que a ella se vinculan, en la comparación del curso de la naturaleza con los accidentes de la vida humana, se hallan las incitaciones para la forja de representaciones de seres superiores y de veneración, con el propósito de lisonjearlos y apaciguarlos. La forma natural originaria de la religión es, por tanto, el politeísmo, que piensa y concibe, antropológicamente en extremo, tales fuerzas superiores. Las múltiples formas del mito se combinan con arreglo a las leyes de la asociación de las ideas; unos mitos se transforman en otros, y, al fin, se condensa, a causa de esta teocracia, la masa de representaciones religiosas en la creencia en una esencia unitaria divina a la que se debe el orden del universo, pleno de finalidad, una creencia, a decir verdad, que no se mantiene por sí misma, sino que se articula en muchos aspectos con sus originarios puntos de partida. La historia de la religión es la paulatina transición del politeísmo, y su resultado coincide con aquella concepción teleológica del mundo, que Hume presenta en sus *Diálogos* no como científicamente demostrable, pero con la convicción inserta en un asentimiento natural del hombre prudente.

Junto a esta concepción psicológico-histórico-cultural aparece la filológico-histórico-literaria que encuentra su expresión en la c r í t i c a h i s t ó r i c a d e l a B i b l i a, fundada por Salomón S e m l e r. Comienza por desenvolver el pensamiento formulado por Spinoza,[9] de que precisa concebir los libros de la Biblia en su contenido teorético, su origen e historia, del mismo modo que otros escritos, esto es, tomando en cuenta la época y la índole de su autor: sobre todo llama Semler la atención sobre el punto de vista de que en los libros del Nuevo Testamento se encuentran las convicciones de los diversos bandos de las primeras comunidades cristianas. Aunque las hipótesis a las que llega en este respecto, han sido superadas por la ciencia posterior, en todo caso quedó indicado un camino para salir del radicalismo en que se había aferrado la dirección deísta, y Semler levantó su voz contra los caudillos del Iluminismo, por este motivo.

Aun desde otro lado, toma L e s s i n g posición en este debate. No era ciertamente el hombre para doblegar su convicción ante un dogma; percibió

---

[8] Compárese J. GOLDSTEIN, *Die empirische Geschichtsauffassung D. Humes* (La concepción empirista de la historia de D. Hume), Leipzig, 1903.

[9] Compárese parágrafo 32, 2. En qué medida las obras de Spinoza eran conocidas por los iluministas religiosos en Alemania, se deja ver en el interesante hecho de que Lorenzo Schmidt, el director de la traducción wertheimiana de la Biblia, es el editor anónimo de un libro en el que, bajo el disfraz de una "Refutación de la doctrina de Spinoza por el célebre filósofo alemán cristiano Wolff", ofrece una excelente traducción de la *Ética* de Spinoza; sólo al fin añade algunos parágrafos de los escritos alemanes de Wolff. (Impresos en Francfort y Leipzig, 1744).

y rechazó, como el que más, la miopía que trata de ver la única verdad en lo transmitido históricamente: pero se cuidó de erigirse en el juez que después de miles de años habría de resolver sobre la autenticidad de la lucha. Mas no sólo es esto lo que le separa de la gran masa de los iluministas: él mismo es una naturaleza hondamente religiosa, y de esta guisa ve en la religión una relación vital del hombre con Dios y de Dios con el hombre. Por tanto, no es posible la religión sin revelación, y la historia de la religión es la sucesión de las revelaciones de Dios, es la educación del género humano por Dios. Tocante a la sucesión, según riguroso plan, de estas revelaciones, acepta Lessing la idea de que el profundo sentido de cada una se revela de modo más claro y distinto en la siguiente. Así, incluso el Nuevo Testamento, este segundo libro elemental en el que el discípulo avanzado ahora, "seguro y entusiasta", deja entrever la perspectiva de un evangelio eterno. En el desarrollo de este pensamiento de Orígenes,[10] señala Lessing, sólo explorando, las imprecisas líneas que están en la dirección de una explicación místico-especulativa de los dogmas.

10. Del modo más vigoroso se opone Herder, al fin, a aquella falta de comprensión del racionalismo vulgar. La lucha que emprende, de manera parecida que Rousseau (comp. parágrafo 37, 4), contra la superficialidad y prosaísmo del Iluminismo, reposa esencialmente en motivos estéticos, que ponen en juego contra la fría cultura racional la originalidad del sentimiento y el derecho de la genialidad. De esta suerte llega a comprender la importancia religiosa del Iluminismo y representa frente a ella, el fervor originario del sentimiento religioso y, al propio tiempo, el derecho histórico del cristianismo. Desde este ángulo de mira, logra, contra los prejuicios de su época, una recta valoración de la Edad Media, que ya las hipérboles de la concepción romántica habían preparado; además, ve en la Biblia la suma de toda verdad religiosa. En los escritos que provienen de la época de su soledad en Bückeburg,[11] se deja arrebatar por un apasionado ortodoxismo y supranaturalismo, que levanta la voz contra la tolerancia sostenida por el Rey Federico, en la que ve un indiferentismo reprochable.

Pero también supera Herder esta unilateralidad, cuando es rescatado por Goethe, en la atmósfera libre de Weimar: y la salvación provino otra vez de la conciencia estética, al comprender las fuentes religiosas echando mano de las ideas que tenía acerca de la esencia de la música popular. En su *Espíritu de la poesía hebraica* (1782) considera la Biblia como un producto de la fantasía poética, y, a decir verdad, como poesía popular. Y con esta concepción estética se gana una concepción religiosa que se incorpora del modo más feliz a los pensamientos de la filosofía de la historia, de Herder (comp. parágrafo 37, 5).

[10] *Educación del género humano*, parágrafo 72 ss.
[11] Asimismo una *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1773; contra Iselin, comp. adelante, parágrafo 37, 5); *Explicaciones del Nuevo Testamento*, 1744; *Fuentes antiquísimas del género humano* (1774 y 1776); *Provinzialblaetter an Prediger* (1776), etcétera.

Capítulo II

LOS PROBLEMAS PRACTICOS

Aunque la religión natural del siglo XVIII buscó en la moral el apoyo que la metafísica científico-natural no pudo, a la larga, brindarle, ello fue posible porque entretanto también esta rama de las investigaciones filosóficas llegó a tener completa independencia de la religión positiva. Y, de hecho, tal separación, iniciada ya como resultado de la metafísica del siglo XVIII con su actitud indiferentista en materia de religión, se realiza ahora, relativamente de modo rápido y sencillo: lo peculiar de la nueva época se advierte en que el punto de gravedad de las investigaciones se pone muy pronto en el dominio psicológico; al encuentro de la filosofía viene la inclinación literaria del tiempo que se preocupa profundamente de la conducta del hombre consigo mismo, que se halla proyectado al examen de sus sentimientos, al análisis de sus motivos, al cuidado "sentimental" de sus relaciones personales. El individuo que deambula en su vida interna, la mónada que se goza a sí misma: he ahí el hecho característico de la época del Iluminismo. El individualismo del Renacimiento, que en el siglo XVII había sido reprimido por las fuerzas externas, reaparece por entre la rígida grandeza del formalismo ceremonioso: se rompen las barreras, se sacude la exterioridad, se destaca la vida natural pura del hombre.

Pero cuanto más importante se considera a sí mismo el individuo y más plurilateralmente pondera los temas acerca del contenido de su verdadera felicidad, tanto más se le convierte en problema, moralidad, sociedad y Estado. ¿Cómo se inserta —así suena el tema práctico de la filosofía del Iluminismo— el individuo en un nexo de vida que está sobre él? A través de todas las vivas discusiones de estos problemas campea como tácito supuesto la idea de que la esencia individual es, en sus determinaciones naturales (tal como siempre se le concibe), lo originario, lo dado, lo evidente por sí, y que partiendo de ella hay que explicar aquellas relaciones superiores. En tal proporción, constituye, ora en analogía del atomismo, ora más en parangón con la monadología, la metafísica naturalista del siglo XVII, el trasfondo de la moral del siglo XVIII.

La clasificación creciente de estas hipótesis, ha traído consigo que los principios de la ética hayan encontrado valiosísimas soluciones en la literatura del tiempo. Pues en tanto la vida moral debe esclarecerse como algo que entra a formar parte de la esencia natural del individuo, ha de ser fijado, por una parte, mediante una rigurosa delimitación, lo que sea esto que propiamente debe explicarse y cómo es conocido, y, por la otra, investigar su valor y vigencia: y cuanto más la moralidad aparece como algo esencialmente extraño a la esencia natural del individuo, tanto más se hace valer, junto al tema del fundamento de la validez del precepto moral, el de

los motivos que llevan al hombre a obedecer tal precepto. Así aparecen mezclados al principio, y después vinculándose de nuevo, cuatro temas capitales: ¿Qué es el contenido de la moralidad? ¿Cómo lo conocemos? ¿En qué reside la validez de los preceptos morales? ¿Qué lleva al hombre a obrar moralmente? Los principios de la moral se dividen con arreglo a los cuatro puntos de vista del criterio, de la fuente del conocimiento, de la sanción y del motivo. Pero esta clasificación de temas revela que las diversas respuestas a los particulares problemas son combinables entre sí del modo más variado. De tal suerte, se da aquella explicitación y especificación de problemas en la matizada multiplicidad y en la rica corriente de las doctrinas filosófico-morales del siglo XVIII. Como el espíritu omnilateralmente influyente y rector en muchos aspectos está aquí Shaftesbury en el punto central del movimiento: en cambio, no se llega a una conclusión final en esta época, debido a las diversas maneras de plantear los problemas (comp. parágrafo 39).

Típico relativamente al carácter individualista de esta ética, ha sido la consideración siempre renovada en torno a las relaciones entre virtud y felicidad: su resultado menos agudamente expreso fue que la satisfacción individual de los impulsos se elevara a medida de valor de las funciones éticas. El sistema de la filosofía práctica, construído sobre este principio, es el utilitarismo, cuyo complejo desarrollo constituye el eje de las mezcladas manifestaciones de esta corriente de pensamiento.

Pero de ahí nace el problema (más candente en relación con la realidad política y social) de los valores del bienestar de la vida social, de las instituciones públicas y de su evolución histórica. Lo existente y lo históricamente transmitido pierden otra vez su validez inmediata y su intocable dignidad: deben justificarse ante la conciencia crítica y garantizar su derecho de existencia, por las ventajas que reportan para la felicidad de los individuos. Desde este punto de vista se desenvuelve la filosofía del Estado y la filosofía social del siglo XVIII; desde este punto de mira toma posición crítica respecto de la realidad histórica, y con arreglo a este módulo, examina, a la postre, los resultados del progreso histórico de la civilización humana. El valor de la cultura misma y la relación entre naturaleza e historia se convierten en un problema, que, formulado del modo más impresionante por Rousseau, en la oposición de las direcciones promovidas por éste, y en nexo con las sacudidas de la Revolución, determina los orígenes de la filosofía de la historia.

36. Los principios de la moral

Fr. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (Fundamentos de una crítica de la teoría moral erigida hasta ahora), 1803, Obras completas, vol. I.

H. Sidgwick, *The methods of ethics*, 3ª ed., Londres, 1884. Versión alemana de C. Bauer, 1909.

Las más fructíferas incitaciones para la discusión de los temas éticos, provienen, tanto en sentido positivo como en negativo, de Hobbes. El "selfish system", sustentado por él, extiende su influjo a través de todo el siglo XVIII: se manipula en todas sus consecuencias y se convierte siempre en el incentivo más poderoso en la lucha de las convicciones antitéticas que,

precisamente por eso, se hallan en dependencia de él. En cierto sentido vale esto ya de Cumberland, quien, a decir verdad, frente al relativismo psicologista, defiende la validez de los preceptos morales como verdades eternas, pero tratando de ver su esencial y determinante contenido en el bienestar general.

1. La posición de Locke es menos precisa aquí que en los problemas teoréticos. Ciertamente concede casi el más amplio espacio al tratamiento de los principios prácticos, en su disputa en torno de las "ideas innatas", como se deja ver en su oposición al neoplatonismo de la escuela de Cambridge; pero las importantes sugerencias que acerca de problemas éticos se hallan esparcidas en sus escritos (no son otra cosa que sugerencias) superan considerablemente el mero psicologismo. Locke ve el juicio moral a modo de un conocimiento demostrativo, toda vez que tiene relación con su objeto, a saber, la concordancia o no concordancia de una manera humana de proceder con una ley.[1] Según eso, aparece para la ética como esencial el carácter imperativo. Pero la existencia de tales normas no sólo suponen un legislador, sino también un poder de él para premiar su cumplimiento y castigar su violación: pues sólo por la perspectiva de estos resultados puede influir, según cree Locke, aquella ley sobre la voluntad.

El filósofo estaba seguro de no apartarse con tales ideas, del "commonsense" del hombre medio, y ello vale también de las tres instancias que presenta de la autoridad, que se impone legalmente: la oponión pública, el Estado y Dios. En la más elevada de estas instancias, empero, encuentra un punto de empalme con los restos de la metafísica cartesiana, que había conservado en su empirismo. En efecto, la voluntad de Dios (según la filosofía de la religión de Locke, compárese parágrafo 35, 1) es reconocida por la revelación y por la "luz natural" como algo enteramente idéntico. La ley de Dios es la ley de la naturaleza, pero su contenido, determinado por Dios en su orden natural, está vinculado ora a ciertas acciones nocivas, ora a consecuencias útiles, y, por tanto, éstas son permitidas, aquéllas prohibidas. De este modo gana la ley moral una raíz metafísica, sin perder su contenido utilitario.

2. La necesidad de un fundamento metafísico de la moral se hace valer también en otras formas y, en parte, más enérgicamente: para toda la escuela cartesiana era corriente tal necesidad, en el sentido de que había que considerar la recta voluntad como la necesaria e ineludible consecuencia del recto conocimiento. Aquí secundó al cartesianismo toda la pléyade de los neoplatónicos, tan enemigos de éste en punto a filosofía de la naturaleza —por Henry More[2] y Cudworth,[3] más tarde particularmente por Richard Price—.[4] Todos ellos parten del pensamiento de que la ley moral es dada con la interna naturaleza de la realidad que fluye de Dios y se halla escrita con eternos e invariantes signos en toda esencia racional. Con sobra de entusiasmo, pero con argumentos muy poco nuevos, defendían la doctrina estoico-platónica, en su postformación cristianoteísta.

Con ello tomó este intelectualismo, en relación con la metafísica racionalista, una dirección que se alejó mucho de la filosofía de Scotus,

[1] Comp. *Essay conc. h. u.*, II, 28, 4 ss.
[2] *Encheiridion ethicum* (1667).
[3] Cuyo *Treatise concerning eternal and immutable morality* sólo hasta 1731 fue editado por Chandler.
[4] *Questions and difficulties in morals* (Londres, 1758).

debido a Descartes y, aún más, al renovado recurso a la voluntad divina, de Locke; y, en lugar de lo cual, se determinaba el contenido de la ley moral sólo mediante relaciones metafísicas y, según eso, en última instancia, con arreglo a criterios lógicos: y, precisamente en ello se revela la oposición contra toda suerte de teorías psicológicamente influídas, que en alguna forma veían siempre en sentimientos de placer y displacer el interno nervio de las determinaciones éticas. Del modo más claro aparece esto en C l a r k e, que trata de encontrar el principio objetivo de la moral en lo adecuado de una acción con las circunstancias que la determinan; tocante al conocimiento de pareja adecuación, echa mano de una evidencia análoga a la matemática, y estaba convencido de ello en el sentido cartesiano de que de tal conocimiento se genera ineludiblemente el sentimiento del deber, por el que la voluntad se decide a la acción conveniente. Defectos éticos son el resultado, según esto, otra vez completamente a la usanza antigua (comp. parágrafo 7, 6), de ignorancia o desconocimiento. Al mismo pensamiento dio W o l l a s t o n, impulsado por Clarke, el giro de que toda acción involucra un juicio (teorético) acerca de las relaciones existentes, que en la justeza o no de este juicio se decide si la acción es correcta o si es incorrecta en sentido ético.

3. Pierre B a y l e toma una peculiar posición en estos temas: representa un r a c i o n a l i s m o é t i c o e x e n t o d e t o d o t r a s f o n d o m e t a f í s i c o. En él influía del modo más enérgico y radical el interés de que la moral debe salvaguardarse de toda dependencia de doctrinas dogmáticas. Cuando, declarando imposible en general el conocimiento metafísico, refuta así la fundamentación racional de la religión como la del dogma positivo, retribuye a la "razón" a manos llenas, en el dominio de lo práctico, lo que le había quitado en la esfera teorética. Incapaz de conocer la esencia de las cosas, está provista la razón humana, según él, de la conciencia de su deber: impotente para adueñarse del mundo externo, es ama y señora de sí misma. Lo que le falta en saber, lo posee en conciencia moral: un conocimiento de eterna e inconmovible verdad.

La razón moral, opinaba Bayle, doquier es la misma, por diferentes que puedan ser los hombres, los pueblos, las épocas, en materia de convicciones teoréticas. Sostuvo por vez primera, con clara conciencia, la p l e n a i n d e p e n d e n c i a d e l a r a z ó n p r á c t i c a respecto de la t e o r é t i c a: pero lleva esto a sus consecuencias extremas, en el dominio teológico. Revelación y fe valen para él, en sentido católico, esencialmente, como iluminación teorética: por tal motivo, las considera como indiferentes respecto de la moralidad. Admira la virtud ética del viejo paganismo y cree en la posibilidad de una comunidad de ateos, moralmente bien regulada. Si, por tanto, su escepticismo teorético podía parecer favorable a la Iglesia, ésta hubo de combatir en su filosofía moral al más peligroso de sus enemigos.

Si con ello son proclamados por Bayle los principios morales como "verdades eternas", esto ocurre en el sentido originariamente cartesiano, según el cual no se trata tanto del problema psicológico del ser innato de las ideas, cuanto del criterio epistemológico de la evidencia inmediata, lógicamente intransferible. En este sentido, valía también en L e i b n i z, por modo evidente, el virtual ser innato de las verdades morales, y esto ocurrió en ambos espíritus, cuando V o l t a i r e, quien cuanto más escépticamente se presentaba a la metafísica (comp. parágrafo 35, 5), tanto más se aproximaba al punto de vista de Bayle, dijo de los preceptos morales

que son connaturales al hombre como sus miembros: es preciso enseñar a usarlos, mediante la experiencia.

4. Bayle pudo muy bien pasar por alto la doctrina general, cuando atribuía a las convicciones morales un valor superior a todo cambio y a toda diversidad de opiniones teoréticas: pero tuvo éxito, tal vez precisamente porque consideraba aquellas convicciones como algo universalmente conocido y no hacía desembocar su contenido en un sistema o en una expresión unitaria. Pero quien intentó esto, parecía poder escapar difícilmente a un principio que no debía ser tomado de la metafísica ni de la psicología.

Una conceptuación fundamental de la moralidad, de tal género, era posible, en primera línea, por la metafísica de L e i b n i z, iniciada por éste sólo ocasionalmente y por meras sugerencias. Wolff el primero la desarrolla en forma sistemática, pero también de manera tosca. La monadología considera el universo como un sistema de esencias vitales cuya infatigable actividad reside en el desenvolvimiento y realización de su originario contenido. En esta concepción aristotélica se transforma el principio spinocista del **suum esse conservare** (comp. parágrafo 32, 6) en una determinación vital, plena de finalidad, que Leibniz y sus discípulos alemanes llamaron p e r f e c i ó n.[5] La "ley de la naturaleza", que también, con arreglo a esta ontología, coincide con la ley moral, es el impulso de perfección de todas las esencias. Puesto que todo perfeccionamiento como tal se halla ligado al placer, y todo retroceso en el desarrollo de la vida, con el dolor, sale de ahí la (antigua) identidad de lo moralmente bueno con la eudemonía.

La ley natural exige que el hombre haga todo aquello que sirve a su perfección, y prohibe cuanto significa una amenaza para su constante perfeccionamiento. De este pensamiento desenvuelve Wolff un completo sistema de los deberes, en el que, particularmente, se aprovecha el principio de la mutua ayuda: el hombre necesita, para su perfeccionamiento, de los otros hombres y labora en la perfección propia en tanto ayuda a éstos a cumplir su destino. En particular se infiere de tales premisas, que el hombre debe saber lo que le aproxima verdaderamente a su perfección; pues no todo cuanto momentáneamente es sentido como elevación de la vida, se revela en verdad y a la larga, como un paso hacia la perfección. Por tanto, ha menester la moralidad del conocimiento moral, de la apreciación justa de la esencia de las cosas y del hombre. Desde este punto de vista aparece la i l u m i n a c i ó n d e l e n t e n d i m i e n t o c o m o l a t a r e a m o r a l m á s e l e v a d a. En Leibniz se deriva esto, de modo inmediato, del concepto de mónada: ésta es tanto más perfecta —Leibniz define la perfección a la manera auténticamente escolástica como "grandeur de la réalité positive"— cuanto más verifica su actividad en representaciones claras y distintas: la ley natural de su desarrollo es la iluminación de su contenido representativo originariamente oscuro (comp. parágrafo 31, 11). La circunstanciada deducción de Wolff se endereza más bien a la prueba empírica de las consecuencias útiles del saber. Permanece por entero en los marcos de la convicción utilitaria, que el filósofo de cátedra alemán proponía a su trabajo científico: hacer la filosofía útil y prácticamente eficaz, por la claridad de los conceptos y la distinción de las pruebas.

5. Wolff había tomado esta tendencia de su maestro T o m a s i u s, el caudillo de los iluministas, un pensador a quien escapa la grandeza del

[5] Leibniz, *Monad.*, 41 ss.; para lo siguiente allí mismo, pp. 48 ss.

espíritu leibniziano, pero que tanto más comprendía las necesidades de su época y que tuvo la movilidad demagógica y el prurito de los intereses utilitarios. Las incitaciones espirituales del Renacimiento, que durante el siglo XVII se habían reprimido, se desenvuelven en sus postrimerías. Tomasius quiere sacar la filosofía de la sala de cátedra a la vida, quiere ponerla al servicio del bienestar general: y dado que él mismo entendió poco de la ciencia natural, endereza sus intereses a la crítica de las instituciones sociales. En la vida de la comunidad como en la del individuo, sólo debe imperar la razón: así luchó con lealtad y éxito contra la superstición y miopía del espíritu, contra la tortura y los procesos contra las brujas. El Iluminismo se halla, por tanto, en el sentido de Tomasius, muy lejos de la dignidad metafísica, que le había dado Leibniz; adquiere más bien su valor para el individuo como para la comunidad por el beneficio que trae consigo y que sólo de él puede ser esperado.

Perfección y utilidad son, por consiguiente, las dos notas distintivas, que en Wolff convierten el Iluminismo en principio ético: aquélla aparece en el fundamento general metafísico, ésta en la construcción particular del sistema, más enérgicamente. Y en la misma forma campea esta dualidad de los criterios en la escuela de Wolff y en toda la filosofía popular alemana, sólo que, tanto más superficiales se hacen las doctrinas, cuanto más amplio espacio ocupa la utilidad. Incluso Mendelssohn se aparta de toda fina y honda especulación, toda vez que la filosofía tiene que ocuparse sólo de aquellos innumerables temas que sean necesarios para la felicidad del hombre. Pero dado que este eudemonismo iluminista no tuvo desde un principio un punto de vista más elevado que la educación y el bienestar del hombre medio, sucumbió a otra limitación: al filisteísmo insípido y a una concepción pequeño burguesa de la vida. Esto pudo estar en su lugar y ser de influencia benéfica en cierta esfera, a decir verdad, no elevada, pero sí copiosa; mas cuando tal éxito llegó a la cabeza de los iluministas, cuando trataron de medir con la misma escala los grandes hechos de la sociedad y de la historia, cuando esta soberbia del entendimiento empírico no dejó valer otra cosa que aquello que es conocido "clara y distintamente", entonces se adulteraron los nobles rasgos de la Epoca de las Luces con aquella falta de comprensión "bien entendida", como cuyo tipo Federico Nicolai, con su prurito de utilidad general, llegó a ser una figura cómica.[6]

6. La gran masa de los iluministas alemanes no sospechaba cuán lejos se hallaban con esta seca utilidad de las reglas abstractas del entendimiento, del espíritu vital del gran Leibniz: ya Wolff había abandonado, metafísicamente, la armonía preestablecida, y, con ello había exhibido que se le ocultó siempre el fino sentido de la monadología. El y sus continuadores tampoco tuvieron comprensión alguna para el principio leibniziano de la perfección: así como su metafísica hace valer la peculiaridad de cada esencia singular frente a todas las demás, también se convierte en problema tocante a la vida moral el desarrollo del contenido individual de vida, y la transformación de su origen oscuramente sensible. Este lado del problema adquiere importancia en Alemania hasta que irrumpe en la literatura el período de la genialidad y busca su teoría el

[6] Comp. Fichte, *Vida y curiosas opiniones de Fr. Nicolai* (1801), Obras completas, VIII, 1 ss.

sentimiento apasionado de espíritus superiores. Pero la forma que encontró entonces en los tratados de Herder y en las *Cartas filosóficas*, de Schiller, era mucho menos influida por Leibniz que por otra doctrina que, a pesar de la diversidad de la conceptuación, poseía en las intenciones éticas la íntima afinidad con la del metafísico alemán (comp. antes parágrafo 35, 2).

Shaftesbury había dado a la idea de perfección una forma menos sistemática, pero tanto más intuitiva e impresionante. Comparte con viviente congenialidad la antigua concepción de la vida, según la cual la moralidad coincide con el libre desarrollo de la verdadera y natural esencia del hombre, pero por tal motivo con su auténtica felicidad. Por tanto, en Shaftesbury aparece la moralidad como lo verdaderamente humano, como el florecimiento vital del hombre, como el perfecto desenvolvimiento de sus disposiciones naturales. Aquí se fija desde luego la posición de Shaftesbury respecto a Cumberland y Hobbes: no admite como éste que el egoísmo sea el único carácter del hombre natural; reconoce, como aquél, en las inclinaciones altruístas un concepto innato y originario; pero no puede ver sólo en lo último la raíz de la moralidad, sino que, puesto que para él, la moralidad es la perfección del hombre integral, busca su principio en la formación equilibrada y en la concurrencia armónica de ambas series de impulsos. Esta moral no exige el sacrificio del bien propio en beneficio de la felicidad ajena: tal cosa parece sólo necesaria en los grados inferiores de la evolución; el hombre cabalmente cultivado, vive tanto para sí como para la comunidad,[7] y puntualmente debido al desarrollo de su propia naturaleza y de su pensamiento, en que creía poder equilibrar de modo perfecto en el hombre maduro el conflicto entre sus motivos egoístas y altruístas, conflicto que tan grande papel tiene en las capas inferiores de la humanidad.

Mas, por esta razón, es enteramente personal, en este pensador, el ideal moral de vida. La moralidad no consiste para él en la hegemonía de máximas generales, no reside en la subordinación de la voluntad particular bajo normas, sino en el desarrollo rico y cabal de la vida de una gran individualidad. Es la soberana personalidad quien hace valer su derecho moral, y la suprema manifestación en el dominio de la moral es la virtuosidad, que no tolera cercenamiento alguno de las energías e impulsos de las disposiciones del individuo, sino que trata de poner en armonía en la conducción perfecta de la vida todas estas variadas relaciones y, con ello, trae consigo la felicidad de cada cual así como su poderoso influjo en favor del bienestar del conjunto. De este modo se consagra de nuevo en la concepción monadológica del mundo el ideal de la *Kalokagathía* (comp. parágrafo 7, 5).

7. Si, por lo dicho, se advierte ya que, tocante a su contenido, el principio moral en Shaftesbury hállase teñido con rasgos estéticos, esto se destaca más consecuentemente aún en el tema acerca de la fuente de conocimiento de las tareas morales del hombre. Tal fuente consiste, tanto para los metafísicos como para los sensualistas, en el conocimiento racional ora de la naturaleza de las cosas, ora del provecho empírico; en

[7] Pope compara esta relación (*Essay on man*, III, 314 ss.) con el doble movimiento de los planetas en torno del Sol y sobre su propio eje. Por mediación del mismo poeta ha influído en Voltaire asimismo la concepción de la vida de Shaftesbury, al paso que Diderot (en su reelaboración del *Inquiry concerning virtue and merit*) se enlaza directamente a Shaftesbury.

ambos casos se originan postulados universalmente válidos, demostrables. A la inversa, la moral de la virtuosidad toma el ideal individual de vida de las profundidades de la esencia personal: para ella se funda la moralidad en el sentimiento. Los juicios morales, mediante los cuales acepta el hombre en sí mismo los impulsos que la naturaleza ha puesto en él para el fomento de su propio y ajeno bienestar, y en cambio, rechaza los impulsos "antinaturales" que obstruyen aquellos fines —los dichos juicios residen en la capacidad del hombre de convertir en objeto sus propias funciones, esto es, en la "reflexión" (Locke); pero no son un mero saber de los propios estados, sino afectos de la reflexión, y, como tales, constituyen el "moral sense" dentro del "sentido interno".

Con ello se trasplantaba la raíz psicológica de lo ético, del dominio del conocimiento intelectual al lado sentimental del alma, y en inmediata cercanía de la vivencia estética. Lo bueno aparece como lo bello en el mundo del querer y del obrar: reside, como lo bello, en una unidad armónica de lo múltiple, en un pleno desarrollo de las disposiciones naturales; satisface y santifica como lo bello; es, como lo bello, el objeto de un asentimiento originario, inserto en la honda esencia del hombre. Gracias a Shaftesbury domina ese paralelo en la literatura del siglo XVIII: el gusto es tanto la capacidad ética como la estética. Del modo más claro queda muy bien expresado esto por Hutcheson, pero con un giro que lo aparta en cierto modo del individualismo de Shaftesbury. Pues entendía bajo el "sentido moral" —en la acepción puramente psicológica del ser innato— cierta capacidad originaria de apreciación, igual en todos los hombres, para lo que hay que aceptar moralmente. Se arrojaba por la borda el aparato metafísico de los neoplatónicos y de los cartesianos; en lugar de ello y con tanto más celo precisamente en contra del "selfish system", se mantenían en el punto de vista de que el hombre posee un sentimiento natural así para lo bueno como para lo bello, y es visto el análisis de este sentimiento como la tarea de la moral.

En la escuela escocesa (comp. parágrafo 33, 8), el traslado de este principio al dominio de lo teorético condujo a que lo verdadero, en paralelo con lo bueno y bello, se convirtiera en objeto de un asentimiento originario y, de esta suerte, se viese en el "common sense" una especie de "sentido lógico". En forma mucho más expresa, empero, se proclamó el sentimiento como fuente de conocimiento, por Rousseau, quien, en oposición al frío análisis del entendimiento, mediante el cual manipuló el Iluminismo puramente teorético, la vida religiosa, funda su deísmo en la moral del desarrollo del contenido individual de la vida y convierte en tarea el desenvolvimiento de su originalidad oscuramente emotiva.[8] En forma ecléctica muy indeterminada, fue desenvuelta esta filosofía del sentimiento por el filósofo holandés Francisco Hemsterhuys (de Groeningen, 1720-1790); con extravagancias barrocas, por el ingenioso entusiasta Hamann, el "Mago en el Norte".[9] En

[8] Comp. la confesión de fe del vicario saboyano en el *Emilio*, IV, 201 ss.

[9] Johann Georg Hamann (de Koenigsberg, 1730-1788; Obras completas ed. de Gildemeister, Gotha, 1857-1873) vincula, en su ingeniosa pero caprichosamente oscura forma de expresión, esta dirección con un pietismo que no se halla lejos de la ortodoxia. Comp. G. Poel, *J. G. Hamann, el mago en el Norte* (2 vols., Hamburgo, 1874-76); H. Weber, *Hamann y Kant* (1904); R. Unger, *Hamann y el Iluminismo, Estudios de la prehistoria del espíritu romántico en el siglo* XVIII, Jena, 1911.

ambos emerge de la vulgaridad filistea de la concepción iluminista, cierta honda realidad anímica —en Hemsterhuys en una armonización contemplativa, helénicamente coloreada; en Hamann con un arranque pasionalmente provocado y cristianamente anhelante.[10]

8. Pero las más de las veces se hizo valer aquella doctrina de los sentimientos, iniciada por Shaftesbury y Hutcheson, en la mezcla de investigaciones éticas y estéticas. La moral eudemonista que cuanto más fácilmente concebida fue tanto más refinada, cubrió con el ropaje del encanto sus postulados a modo de un objeto de placer natural, y debió recomendar lo bueno como algo agradable y afín a lo bello. También la escuela escocesa no se halla lejos de esta concepción, y Ferguson desenvuelve en esta forma las ideas de Shaftesbury con expresa referencia al básico concepto leibniziano de la perfección. Para la estética, empero, tuvo este cruce de pensamientos el efecto de que en ella los puntos de arranque para una manipulación metafísica (que Shaftesbury había traído a los problemas de lo bello partiendo del sistema de su concepción plotiniana del mundo, y a la que también puso en contacto las ocasionales sugerencias de Leibniz) fueron absorbidos completamente por el método psicológico. No se preguntaba por lo que es bello, sino cómo se origina el sentimiento de la belleza: y en la solución de este tema se puso la explicación de la actitud estética en nexo más o menos íntimo con relaciones éticas. Esto se revela también en aquellos filósofos del arte, que estaban más cerca de la psicología sensualista que los escoceses. Así concibe Henry Home el placer estético de lo bello como un tránsito del apaciguamiento de los impulsos sensibles a la euforia moral e intelectual, y opinaba que para el afinamiento de sus disposiciones sensibles imprescindibles para el supremo destino del hombre, han sido "inventadas" las artes; por tanto, busca el dominio de lo bello en los sentidos superiores, el oído y la vista, y halla como disposición fundamental cierto gusto, común a todos los hombres, para el orden, la regularidad y la síntesis unitaria de lo diverso. Si, más tarde, distingue entre la "propia" belleza de lo que cae a los sentidos de modo inmediato y la belleza de "relación", ello hace llevar estos nexos, esencialmente, a lo provechoso éticamente, a cuyo servicio se pone la belleza.[11] Incluso Edmundo Burke se halla en dependencia de la manera de plantear los problemas de la filosofía moral de su tiempo, en su intento de derivar la actitud estética de estados sensoriales elementales según los métodos de la psicología de la asociación. Su ensayo de fijar la relación de lo bello con lo sublime —una tarea en la que había laborado también Home, bien que con mucho menos éxito—, parte de la oposición que priva entre los impulsos egoístas y los impulsos sociales. Según esto, lo sublime debe ser aquello que nos llena de espanto en arranque benevolente, mientras nosotros mismos estamos lejos de sentir que escapamos a un peligro inmediato de sufrimiento: en cambio,

[10] Acerca de Hemsterhuys, comp. Erw. Kircher, *La filosofía del romanticismo*, Jena, 1906, pp. 7-34; recientemente F. Bulle, *Hemsterhuys y el irracionalismo alemán del siglo* XVIII, Leipzig, 1911. L. Brummel, *Fr. Hemsterhuys*, Haarlem, 1925.

[11] Más información en el artículo sobre Home (Kaimes) escrito por W. Windelband en la *Enciclopedia* de Ersch y Gruber, II, 32, 213 s.

bello es cuanto es propio para despertar en forma placentera sentimientos ora del amor sexual, ora del amor humano en general.[12]

Pero los intereses de la crítica artística y literaria condujeron también, por sobre la investigación del juicio y del placer estéticos, al tema acerca de la esencia de la producción estética, y aquí ha tratado principalmente Alex *Gerard*[13] de determinar el concepto de *genio*, destacando la originalidad emotiva y el rendimiento ejemplar de éste, la fuerza creadora de la naturaleza verdaderamente artística, frente a la teoría habitual de la imitación. Así comenzaba la teoría, aún esencialmente psicológica, a tomar en cuenta, con espíritu filosófico, el gran desarrollo contemporáneo de la gaya ciencia.

De parecida manera que Home, también *Sulzer* ha puesto la sensación de lo bello entre la sensación de lo agradable y la de lo bueno, como una transición de una a otra. Encuentra la posibilidad de esta transición en el factor intelectual que colabora en la captura de lo bello: aparece para él (con arreglo a Leibniz, comp. el parágrafo 34, 11) como el sentimiento de unidad armónica de la diversidad experimentada sensiblemente. Pero gracias a estos supuestos, vale para él lo bello como algo pleno de valor y perfecto, si es capaz de fomentar el sentido moral: también el arte se pone, de esta suerte, al servicio de la moral iluminista, y el estético tan largo tiempo festejado en Alemania se reveló en la concepción del arte y de su tarea, a menudo, como un pequeño burgués de la moralización filistea. Cuán infinitamente más ingeniosas y finas eran entonces las "observaciones", que Kant sustentaba "acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime", en aquel tiempo en que aún, partiendo del punto de vista psicológico, se entregaba con exquisita mundanología a las finas manifestaciones de la vida ética y estética en el individuo, en las razas, en los pueblos.

En fin, esta serie de pensamientos dieron ocasión en Alemania a un cambio, coronado del éxito, de la sistemática psicológica. Si, desde antiguo, era usual dividir las actividades anímicas, según el modelo aristotélico, en teoréticas y prácticas, no fue posible ya colocar sin violencias en el grupo de los hechos del conocer ni en los del querer, los *sentimientos* así reconocidos en su polifacética importancia: pareció más bien que, en parte se hallan en la base de ambas especies de funciones del alma, como un peculiar género de expresión, en parte, como completándolas. También aquí provienen las sugerencias de la monadología leibniziana. De inmediato, parece haber indicado *Sulzer*, en sus *Conferencias de Berlín*,[14] que hay que distinguir los estados oscuros de las mónadas, de las formas evolucionadas de la vida del conocer y querer conscientes, y encuentra las peculiaridades de éstos en los estados de placer y displacer dados con ellos. Lo propio ocurre en Jakob Friedrich *Weiss*,[15] partiendo de las hipótesis leibnizianas. Mendelssohn (1755) llamó *sensaciones*[16] desde luego a

[12] Según Home, lo bello es sublime cuando es colosal. Parece estar a la base de sus determinaciones oscuras e inciertas la oposición de lo cualitativo y de lo cuantitativo.

[13] A. Gerard, *Essay on taste* (1758, versión alemana, 1766) y especialmente el *Essay on Genius* (1774, versión alemana, 1776). Comp. O. Schlapp, *La doctrina kantiana del genio* (Gotinga, 1901).

[14] Pronunciadas en 1751 s., impresas en los *Escritos varios* (Berlín, 1773).

[15] J. F. Weiss. *De natura animi et potissimun cordis humani* (Stuttgart, 1761).

[16] Con ello se refiere también Mendelssohn, en sus *Cartas sobre las sensaciones*, directamente a Shaftesbury.

estos estados, y más tarde designó él mismo con el nombre de *capacidad de asentimiento*[17] a la energía que está en la base de tales estados. Pero *Tetens* y *Kant* son los que han creado la terminología definitiva sobre el particular. El primero introdujo para las sensaciones la designación de *contactos emotivos o sentimientos*,[18] y Kant usó casi exclusivamente el último. El fue también quien, más tarde, hizo de la *división tripartita de las funciones anímicas en representar, sentir y querer*, la base sistemática de su filosofía,[19] y, desde entonces, se ha mantenido, sobre todo en el dominio de la psicología.

9. Frente a todos estos desarrollos, se mantuvo la contracorriente que provenía de *Hobbes*, que consideraba el provecho o daño del individuo como único contenido posible del querer humano. El criterio de la acción moral se busca, según esto, psicológicamente, sólo en sus *consecuencias que reporta para el provecho del prójimo*. La moralidad sólo existe dentro de los marcos de las relaciones sociales. El particular conoce sólo, por sí, su propio bienestar y dolor: pero en la sociedad vienen a ser valoradas sus acciones desde el punto de vista de si benefician o dañan a los otros, y sólo esto vale como punto de vista de la apreciación moral. Pareja concepción del criterio ético no únicamente corresponde a la opinión común, sino también a las necesidades de una fundamentación de la ética puramente empírico-psicológica y libre de supuestos metafísicos: a ello habían contribuído también Cumberland y Locke en última instancia; con ella empalman no sólo los moralistas teológicos como Butler y Paley; también los psicólogos asociacionistas Hartley y Priestley. De este modo se fue desarrollando poco a poco[20] la clásica fórmula de esta dirección. Una acción es moralmente mejor cuanta mayor felicidad acarrea y cuanto mayor es el número de hombres que participan de esta felicidad: su ideal ético es "*the greatest happiness of the greatest number*". Tal es el santo y seña del *utilismo o utilitarismo* (también llamado utilitarianismo).

Semejante fórmula está próxima al pensamiento encaminado a determinar *cuantitativamente* los valores morales para las relaciones y casos particulares. La idea de Hobbes y Locke de fundar sobre el principio utilístico un estricto conocimiento ético demostrativo, parece haber encontrado con esto una estructura consistente, bien avenida con el estilo científico natural de pensar. A tal encanto sucumbió *Bentham*, y en ello reside lo peculiar de su exposición de la doctrina utilística, tan citada más tarde y llena de un ardiente sentido de bienestar colectivo. Se propone encontrar cierta escala, con arreglo a la cual pueda ser descubierto el valor de aquel modo de proceder conveniente para el bienestar del agente mismo y de la comunidad a la que él pertenece, en parte en sí, en parte en relación con otras conductas, y Bentham desenvuelve en su tabla de valores y disvalores, con amplia visión de las relaciones y necesidades tanto indivi-

[17] Mendelssohn, *Morgenstunden*, 1785, cap. VII, *Obras*, I, 352.

[18] Comp. Tetens, *Ensayos*, X, pp. 625 ss.

[19] En el estudio escrito entre 1787 y 1790, destinado originariamente para la introducción de la *Crítica del juicio*, que ha pasado abreviadamente a sus obras bajo el título *La filosofía en general*. Comp. Parte VI, cap. 1.

[20] Comp. G. Sinclair, *Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer* (El utilitarismo en Sidgwick y Spencer), Heidelberg, 1907, pp. 2 ss.

duales como sociales, un esquema del balance del placer y displacer para el cómputo de las consecuencias provechosas y nocivas de las actividades e instituciones humanas. De parecida manera que en Hume (comp. adelante número 12), decide aquí el entendimiento previsor en el cálculo de lo plenamente valioso en sentido moral: pero los factores con los que opera son simplemente sentimientos de placer y displacer.

10. El íntimo contacto en el que se encuentra históricamente desde Hobbes este utilismo con el "selfish system", esto es, con la hipótesis de un carácter esencialmente egoísta de la naturaleza humana, conduce, por modo necesario, a separar los temas del criterio de la moralidad y de la especie de su conocimiento, de aquellos que se refieren a la sanción de los mandatos morales y de los motivos de su obediencia. Para las teorías metafísicas, residía la sanción de los preceptos éticos en las leyes eternas de la ley natural: e incluso psicológicamente parecía no haber necesidad de ulterior y particular motivo para el anhelo de perfección, el desarrollo de la personalidad, la obediencia de las inclinaciones morales innatas: se entendía la moral, de suyo, bajo estos supuestos. Pero quien conceptúa más pesimísticamente al hombre, quien ve en él una esencia, originariamente y según su naturaleza, determinada por la consideración de su propio bienestar y dolor, debía preguntar con qué derecho se exige de tal esencia una conducta altruísta, y qué motivos la determinan a obedecer tales preceptos. Si la moralidad no se halla dada por sí misma en el hombre, debe indicarse cómo es que viene al hombre, desde fuera.

Aquí presta su servicio el principio de autoridad, introducido ya por Hobbes y Locke. Su palpable conceptuación era de índole teológica: expresado con finura por Butler, con tosca exégesis vulgar en Paley. La utilidad es para ambos el criterio de la acción moral y el mandato divino vale, también para ambos, como el fundamento legal de las exigencias éticas. Pero al paso que Butler aún busca el conocimiento de esta voluntad divina en la intención natural, para lo cual (con el nombre de "reflexión") da un nuevo sentido a los afectos de la reflexión de Shaftesbury, para Paley es regulativa ante todo la revelación positiva de la voluntad divina: y la obediencia de este precepto se explica para él, por tanto, sólo porque la autoridad divina asocia su mandato a la promesa de recompensa y a la amenaza de castigo. Esto constituye la más cortante diferenciación de los principios éticos, en consonancia tal vez con el "common sense" del mundo cristiano: el criterio de lo moral es el provecho del prójimo, la fuente de conocimiento, para ello, la ley revelada de Dios; la raíz de la sanción, la voluntad del Altísimo, y el motivo moral en el hombre, esperanza en la recompensa y el temor del castigo, que Dios ha determinado para el obediente y desobediente, respectivamente.

11. Si, de tal guisa, en Paley la facticidad del obrar moral se explica merced a que el hombre en sí egoísta, mediante el rodeo de una motivación teológica, decídese, por determinaciones asimismo egoístas de esperanza y temor, por una conducta altruísta ordenada por Dios, la psicología sensualista pone en lugar de la intervención teológica, la autoridad del Estado y las exigencias de la vida social. Si la voluntad del hombre es determinable en última instancia sólo por el propio provecho y la propia desdicha, un obrar altruísta sólo es concebible en virtud de que el hombre ve en ello, bajo ciertas circunstancias, el medio racional más seguro y fácil, para la realización de la propia felicidad. Mientras los utilitarios teológicos creen poder domeñar el egoísmo natural con las recompensas del cielo y los castigos del infierno, según los empiristas, parece ser suficiente para este objeto el orden de vida fijado por el Estado y la organización social. El hombre se orienta en tales relaciones que con exacta reflexión percibe al lograr del mejor modo su provecho, sometiéndose a las costumbres y leyes establecidas. La sanción de las exigencias éticas reside, según esto, en la legislación del Estado y de las costumbres sociales, dictadas con vistas al principio de la utilidad, y el motivo de la obediencia, en que el particular participa de tales beneficios. De este modo, Mandeville, Lamettrie y Helvétius construyen el "selfish system", dentro del cual, particularmente Lamettrie, con cinismo insípido, trata de presentar "hambre y amor" en su vulgar significación sensual, como los motivos de toda la vida humana —una miserable imitación del viejo hedonismo, dado su artificio.

La moralidad, según esto, aparece solamente como astucia eudemonista, como egoísmo "bien entendido" y socialmente refinado, como el "raffinement" del mundanólogo quien percibe que, para ser feliz, no puede tomar otro camino que conducirse moralmente, aunque no lo sea en la intimidad. Tal convicción se expresaba con frecuencia como principio de vida del "gran mundo", en la filosofía del Iluminismo: ora como ingenua, cínica confesión de la propia intención, como en las conocidas cartas de lord Chesterfield dirigidas a su hijo; ora en la forma de consideraciones moralizadoras como en las *Maximes et reflexions* (1665 y aumentadas en 1678) de Larochefoucauld y en los *Caracteres* (1687) de Labruyère, donde se golpea sin piedad la máscara del comportamiento decente del hombre y se pone al descubierto el aspecto siempre impulsivo del nudo egoísmo; ora, en fin, al modo de sátira cáustica como en Swift, donde Gulliver descubre en los Yahoos la verdadera naturaleza de la bestia humana.

De la mano de esta oscura concepción de la vulgaridad natural del hombre va, a través de toda la Epoca de las Luces, la idea de que la educación de la conducta moral por obra de la fuerza y autoridad, del temor y la esperanza, ha de hacer un llamado a este sistema de instintos inferiores. Esto se revela de modo característico incluso en aquellos que hablan de una moralidad sobre todo egoísmo, de una moralidad del hombre maduro y cabalmente desarrollado. Shaftesbury, por ejemplo, halla aceptable, para la educación de la gran masa, la religión positiva con su prédica moral de la recompensa y del temor del castigo. Así opinaba también el Rey Filósofo de Prusia, Federico el Grande,[21] quien para sí exigía una conciencia del deber, estricta, pura y exenta de todo miramiento egoísta; sin embargo, respecto de la educación pública de los hombres, deberían tomarse en cuenta, en general, los intereses inmediatos de éstos, bien que también los menos elevados: pues aceptaba, de los enciclopedistas, que el hombre en general nunca se deja determinar por otra cosa que sus intereses. En este sentido han tratado de analizar, particularmente los iluministas franceses, por qué motivos el Estado es capaz de despertar en los ciudadanos los intereses de la comunidad. Montesquieu muestra, con una fina psico-

[21] Comp. lo dicho por E. Zeller, en su obra *Federico el Grande como filósofo*, pp. 67 ss., 105 ss.; pero sobre el particular véase de preferencia *Antimacchiavelli* de Federico.

logía, cuán diversa se va gestando tal relación en las diferentes formas de Gobierno. Lamettrie se refiere, como ya Mandeville, al sentimiento de honor como el más vigoroso factor de la moralidad social en los pueblos civilizados y Helvétius se dedica a desarrollar más ampliamente este pensamiento.

Pero si, de tal modo, la psicología sensualista espera del Estado la educación moral del hombre, ha de valer asimismo el grado en que lo logra como módulo para la valoración moral de las instituciones públicas. Holbach ha sacado en el *Système de la nature* esta consecuencia y el rasgo más meritorio de este árido libro es, tal vez, la seriedad y la energía con que se trata de exhibir cuán poco las agrietadas circunstancias de la vida pública de aquel entonces eran propicias para elevar a los ciudadanos por sobre el bajo nivel de su egoísmo.

12. La filosofía moral de Hume constituye la creación omnilateral de este movimiento y la más aguda justificación de los motivos conceptuales que litigan en él. También ella se halla en el terreno del método psicológico: hay que comprender la vida moral del hombre echando mano de una investigación genética de los afectos, de los sentimientos y de las decisiones de la voluntad. Aquí lo más importante en la doctrina de Hume es la separación del utilismo del "selfish system". El criterio del asentimiento y disentimiento morales lo constituye el hecho que es adecuado para provocar la actitud o acción en sentimiento de placer y displacer, y concibe esto como los antiguos y Shaftesbury en el más amplio sentido: considera como objetos del agrado moral no sólo las "virtudes sociales" como justicia, benevolencia, etc., sino también las "aptitudes naturales"[22] como talento, valentía, vigor. Pero experimentamos tal asentimiento incluso cuando nuestro propio bien es enteramente indiferente o cuando lo es hasta nocivo; y esto no puede ser reducido, mediante meros recursos psico-asociativos, al egoísmo. Asimismo impide esta circunstancia, que poseen estas apreciaciones respecto de las relaciones complejas de la experiencia, la hipótesis de su ser innato. Más bien precisa reducirlas a una forma elemental y básica, y ésta es la simpatía,[23] a saber, la aptitud del hombre de coexperimentar bien y mal extraños por lo menos en forma atenuada. Empero, tales sentimientos simpáticos no son solamente las causas impulsivas de los juicios morales, sino también los originarios motivos del obrar moral: pues los sentimientos son las causas de las decisiones volitivas. Sin embargo, los impulsos originarios no bastan aún para la explicación del juzgar y obrar morales. Tocante a las complejas relaciones de la vida se ha menester de la clarificación, orden y valoración ponderada de los momentos sentimentales, y esto es cosa de la razón. De las reflexiones de ésta se originan, por tanto, junto a las apreciaciones naturales y originarias, también aquellas derivadas y "artificiales", cuyo tipo considera Hume (aquí claramente en dependencia de Hobbes) la justicia y todo el sistema de las normas jurídicas. Pero en última instancia se deben estas determinaciones, que influyen la capacidad, la valoración y la decisión volitiva, no a las reflexiones racionales como tales, sino a los sentimientos de la simpatía, que ellas invocan.

[22] También aquí se repite la doble significación de **virtus** ("virtue"): Virtud y habilidad.
[23] Comp. *Treat.*, II, 1, 11 y II, 2, 5.

De esta manera se deshilacha la tosca concepción del "moral sense", debido a la investigación de Hume, en un complejo sistema de diferencias conceptuales psicológico-morales, cuyo punto central lo constituye el principio de la simpatía. Un paso adelante en el desarrollo de su básico pensamiento tiene lugar en la obra ética de Adam Smith. Ya Hume había hecho ver enérgicamente, frente a la exterioridad con que el habitual utilismo pone el criterio del juicio moral en las consecuencias placenteras o dolorosas de la acción, que el asentimiento o disentimiento más bien afecta la intención que se da en el acto del querer, al orientarse a aquellas consecuencias. Por tanto, Smith halla la esencia de la simpatía no sólo en la aptitud de experimentar tales consecuencias, en la forma que lo experimenta el prójimo, sino en la capacidad de transportarse a la intención del agente y en convivir como propios los motivos de éste. Y con una elaboración ulterior del pensamiento de la transferencia simpática se concibió la autovaloración del individuo, que se expresa en la conciencia moral, como un reflejo de valoración, transmitido por el sentimiento de simpatía —una valoración que se experimenta de otros y que influye sobre otros. A decir verdad este pensamiento ya había sido preparado en la doctrina de Butler acerca de los afectos de la reflexión.

En la convivencia social, cuya piedra de toque es la simpatía, enraízan, según Hume y Smith, todos los fenómenos de la vida moral, y el fundador de la economía política ve, con su gran filósofo amigo, en el mecanismo de las transferencias simpáticas sentimentales un parecido equilibrio de los intereses individuales, como él mismo creía haberlo encontrado en la esfera del cambio de los bienes externos, con vistas a las limitaciones de las condiciones de vida, en el mecanismo de la oferta y la demanda producido por la competencia del trabajo.[24] Pero al comprender la radical dependencia en que se encuentra el individuo dentro del nexo social de vida, que él mismo no crea, sino que halla de antemano como base de su existencia, se supera la filosofía del Iluminismo a sí misma.

37. El problema de la cultura

Alf. Espinas, *La philosophie sociale du 18. siècle et la révolution,* París, 1898.
W. Graham, *English political philosophy from Hobbes to Maine,* Londres, 1899.

Tocante a las grandes estructuras de la comunidad humana de vida y de su desarrollo histórico, campeaba en la filosofía del Iluminismo (en parte por dependencia de la metafísica científico-natural, en parte por su peculiar dirección metafísica) la idea medular de ver en ello enteros productos de acciones individuales, y de ahí se gestó la tendencia a manipular aquellos intereses cuya satisfacción pudo esperar el particular de aquellas instituciones generales así conformadas, como los motivos y las causas suficientes de su origen social, pero al propio tiempo mediante reflexión crítica como módulos de valoración de tales estructuras. Lo que se consideraba creado intencionalmente por el hombre, debía justificar si satisfacía estas intenciones.

1. Gracias a Hobbes ha sido promovida esta concepción en los dominios de la política y de la jurisprudencia. El Estado aparece como un

[24] *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (Londres, 1776).

instrumento de los hombres, temerosos entre sí en la lucha por la existencia y el bienestar, bajo el impulso de sus necesidades: éste (el Estado) debe asentarse, con su total sistema jurídico, sobre el contrato que pactan entre sí, por tales motivos, los ciudadanos. La misma doctrina epicúrea del contrato, que en la Edad Media revivió, pasaba ahora con el nominalismo a la filosofía moderna y extendía su influjo en todo el siglo XVIII: ya, desde Hobbes, no se trata sólo del contrato de dominio y de sumisión, sino del proceso constitutivo del orden social mismo. Pero la artificiosa construcción del absolutismo que sobre ello había erigido Hobbes, cede terreno cada vez más, en compañía de los acontecimientos políticos, a la doctrina de la soberanía del pueblo. Esta tuvo sus raíces en las convicciones suscitadas por la conciencia religiosa de los reformadores ingleses, franceses y holandeses; está en la base en forma más vigorosa y práctica. Tanto de la Constitución inglesa de 1688 como de la configuración teorética que dio a ella Locke en la doctrina de la separación y equilibrio de los tres poderes: el legislativo, el ejecutivo y el federativo: también señoreó como exigencia ideal las obras de Montesquieu, quien, en vista de la relajada administración de la justicia de su tiempo, quería dar al poder judicial plena autonomía, al paso que pensaba unidos los poderes ejecutivo y federativo (como organización externa e interna) en la extrema unidad monárquica: en fin, alcanzó su completo democratismo en el *Contrat social* de Rousseau, según el cual se limita todo lo posible el principio de la delegación y de la representación y se reconoce el ejercicio de la soberanía, directamente, a toda la masa del pueblo.[1] En todas estas transformaciones de la doctrina de Hobbes (como ya se halla bosquejada[2] en la concepción aristocrático-republicana de Spinoza), va de la mano el influjo de las realidades histórico-políticas: pero la oposición entre Hobbes y Rousseau se percibe en un trasfondo puramente teorético. Si el hombre es, por naturaleza, fundamentalmente egoísta, es preciso que el poder intervencionista del Estado lo obligue a mantener el convenio social: si el hombre es originariamente bueno y social, como dice Rousseau, hay que esperar de él que participe por sí mismo en las realizaciones de la vida contractual, en interés de la comunidad.

Es interesante que la teoría del contrato en el siglo XVIII se extiende hasta aquellas doctrinas filosófico-jurídicas, que no tuvieron sólo fundamentos psicológicos. También el "derecho natural" de esta época parte del derecho del individuo y trata de derivar de ahí las relaciones jurídicas de los particulares. Sin embargo, se ofrecen en el desarrollo de este principio, en la filosofía alemana, dos direcciones diferentes que llevan a resultados muy característicamente heterogéneos. Leibniz, a la usanza clásica, derivaba los conceptos jurídicos de las nociones más generales de la filosofía práctica;[3] Wolff sigue su pensamiento, pero por tal motivo, hace objeto del contrato social la mutua ayuda de los individuos con vistas a su perfeccionamiento, iluminación y felicidad: según él, el Estado no sólo

1 Comp. asimismo. G. del Vecchio, *Su la teoria del contratto sociale*, Boloña, 1906.

2 En el *Tractatus politicus*, que se construye, por otra parte, teoréticamente sobre los principios de Hobbes; comp., antes, parágrafo 32, 5.

3 Comp. su introducción al *Codex iuris gentium diplomaticus* (1693), Obras (Erdm.) pp. 118 ss.

tiene que preocuparse de la seguridad externa, sino también del bienestar en la más alta medida. La consecuencia de ello es que Wolff asigna al Estado el derecho y el deber de tutorear a la gran masa de los hombres incultivados y víctimas del error y de la pasión, inclusive intervenir radicalmente, para educarlos, en sus relaciones privadas: de esta suerte, Wolff presenta la teoría de aquel despotismo "paternal" de un benevolente Estado gendarme, que los alemanes poseyeron, en su tiempo, con sentimientos muy heterogéneos.

El resultado diametralmente opuesto se vincula, desde el punto de vista teorético, a la separación entre filosofía del derecho y moral, al modo como ya Thomasius lo había iniciado, con el radical distingo entre **justum** y **honestum.** En esta dirección sustentaba su discípulo Gundling (1671-1729), que el derecho tiene que ocuparse sólo del ordenamiento de las relaciones externas de los individuos, que tiene por objeto el mantenimiento de la paz pública; que sus normas, por tanto, sólo externamente obligan. Pareja limitación de la actividad del Estado a la protección jurídica externa, estaba en consonancia, a las claras, las más de las veces, con el sentido individualista de la Epoca de las Luces. Si el individuo acepta el contrato social, únicamente por necesidad e indigencia, se sentirá inclinado a hacer al Estado tan pocas concesiones como sea posible e inmolar al propio Estado, de sus originarios "derechos", sólo aquellos que imprescindiblemente sean necesarios para los designios que debe cumplir. Así pensaría no sólo el hombre vulgar que, a decir verdad, se halla dispuesto a llamar a la policía siempre que la necesita, pero que, en silencio, ve en el orden de derecho un enemigo que lo tiene sometido tanto como sea posible; también se sentirá así el iluminista espiritual y altamente cultivado, que sólo tiene interés por su rica vida íntima, impedido de poder dedicarse a los goces del arte y de la ciencia. De hecho ocasionó la existencia sin ideales del particularismo alemán de los pequeños Estados la indiferencia por toda vida pública que, de esta suerte, encontró teoréticamente también aquí su expresión. La idea angular que en este sentido ha logrado la valoración del Estado entre los hombres cultivados, se halla expuesta del mejor modo en el *Ensayo para determinar los límites de la intervención del estado*,[4] de W. von Humboldt: aquí se excluye cuidadosamente del dominio del Estado toda suerte de elevados intereses del hombre y se limita la tarea del poder público al servicio elemental de proteger la vida y la propiedad del ciudadano.

2. Si, en este respecto, se mantuvo siempre muy dócil la filosofía alemana tocante a la realidad política, también surge en ella la tendencia general del Iluminismo, no sólo de valorar la vida de la sociedad y del individuo, con arreglo a los principios de su concepción del mundo, sino también de reformarla. Si a esta época cabe la gloria de haber desbrozado ciertos residuos históricos que se habían ido acumulando en la vida doméstica de los pueblos europeos, en ello tienen su parte Thomasius y Wolff, Mendelssohn y Nicolai (comp. parágrafo 36, 5). Pero con mayor energía y eficacia intervienen en este aspecto los iluministas franceces. Basta recordar aquí a Voltaire, quien labora incansable y victoriosamente por la razón y la justicia, con el rango de una potencia literaria de primer orden. Pero la lucha que dirigió, en cierto modo frente a las limi-

4 Escrito en 1792, publicado por E. Cauer en 1851.

taciones de la opinión pública de toda Europa, la llevaron sus coterráneos, en particular, a la crítica de las instituciones y los proyectos de reforma: en vasta discusión, saturada de pasiones, trata la reflexión filosófica de reformar el Estado. Y aquí aparecen, de inmediato, al lado de las prestancias del iluminismo, sus puntos débiles. De la naturaleza general, eterna, del hombre o de las cosas, derivan en cada caso, los módulos de su crítica de lo existente y de sus exigencias para su mejoramiento: con ello pierde de vista lo justificado y la vitalidad de la realidad histórica y cree poder hacer **tabula rasa** con lo existente, cuando se revela contrario a la razón, al propio tiempo que reconstruir **ex integro** la sociedad, con arreglo a los principios de la filosofía. En este sentido ha preparado la literatura del Iluminismo, especialmente en Francia, la r u p t u r a r e a l c o n l a h i s t o r i a, l a r e v o l u c i ó n. En ello fue típico el modelo del deísmo, el cual, dado que no resistía ninguna de las religiones positivas a su crítica "racional", se apartaba de ellas, y en su lugar quería poner la religión natural.

De este modo, también la Revolución francesa intentó decretar el abstracto Estado natural de la "libertad y fraternidad", la realización de los "derechos del hombre", con arreglo al modelo práctico de las repúblicas americanas y con arreglo a la esencia de las cosas, dentro del espíritu del *Contrat social* [5] de Rousseau: y numerosas plumas de indiscutible mediana calidad se apresuraron a justificar y glorificar esta situación.[6] Es, las más de las veces, un epicureísmo superficial quien toma la palabra, basado en el positivismo de Condillac. Así busca V o l n e y, con el *Système de la nature,* la fuente de todos los males sociales en la ignorancia y en los apetitos del hombre, cuya capacidad de perfección hase visto hasta ahora en las religiones. Hasta que se dé al traste con todas estas "ilusiones", advertirá la sociedad, nuevamente organizada, su línea suprema de conducta en que sólo es "bueno" lo que favorece al hombre, y el catecismo del ciudadano contendrá estos preceptos: "Conserve-toi —instruis-toi- modère-toi— vis pour tes semblables afin qu'ils vivent pour toi".[7] Todavía más materialista se hace la teoría de la Revolución, en St. L a m b e r t, del que proviene la definición, muy discutida en la literatura posterior: "L'homme est une masse organisée et sensible; il reçoit l'intelligence de ce qui l'environne et de ses besoins".[8] Con más superficiales reflexiones históricas festeja a la Revolución como la decisiva victoria de la razón en la historia: y sacó la consecuencia este epicúreo de que los inicios democráticos de este gran evento se perfeccionarán en el cesarismo. En este sentido, el dilettantismo parlamentario en G a r a t ha producido lo extremo de esta petulancia presuntuosa.[9]

[5] Comp. G. Jellinek, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (3ª ed. 1919).

[6] Es característica en esta literatura la preferencia por una forma catequística exenta de la educación eclesiástica.

[7] Volney, en la parte final del *Catéchisme,* Obras, I, 310.

[8] St. Lambert, *Catéch.* Introducción, Obras, I, 52. Para caracterizar esta literatura no hay que dejar de citar que en el catecismo de Lambert a un análisis del hombre sigue, como segundo libro, un análisis de la mujer.

[9] Comp. *Compte rendu des séances des écoles normales,* tomo I. El órgano más meritorio de esta corriente, que comprendió y defendió el triunfo de la filosofía del siglo xviii, en la Revolución, es la *Décade philosophique.* Comp. Picavet, *Ideólogos,* pp. 86 ss.

Contra estas generalidades fraseológicas y declamaciones acerca del bien común y del predominio de la razón, se opone de manera por demás favorable la seria actitud con la que B e n t h a m trata de hacer aplicable el principio utilístico en la legislación: enseña cómo se traduce la determinación cuantitativa de los valores de placer y displacer (comp. parágrafo 36, 9) en objetivos de finalidad de las particulares prescripciones legislativas, bajo cuidadosa consideración de las relaciones que privan en cada caso.[10] Precisamente en eso confirma la idea de que en los movimientos políticos no sólo se trata de derechos políticos, sino ante todo de i n t e r e s e s s o c i a l e s: y puntualmente en esta dirección se originó, no sin el influjo de Bentham, en la Revolución, una lucha violenta y eficaz con el extremo individualista G o d w i n.[11] Pero también se anuncia en la literatura de la Revolución como con sordo trueno que se extiende muy lejos, la tormenta social. Cada vez de manera más vasta y cada vez con mayor autonomía se fundamentan en principios empíricos las investigaciones sobre temas e c o n ó m i c o s, que en Francia habían sido promovidos, principalmente por la e s c u e l a d e l o s f i s i ó c r a t a s: pero al paso que la teoría exigía, donde quiera, del Estado, ante todo el aseguramiento de la propiedad, se levantó, de las profundidades de la sociedad, el t e m a a c e r c a d e l d e r e c h o d e l a p r o p i e d a d i n d i v i d u a l, y mientras los filósofos consideraban el problema con creciente diversidad de criterio, de cómo hay que armonizar con los intereses del individuo los del conjunto (comp. más adelante), se abría paso la idea de que el origen de todos los males de la humanidad reside en el prurito de la propiedad individual y de que aboliendo este pecado originario comenzaría una moral social y una sociedad moral. M a b l y y M o r e l l y lanzaron a la circulación tales i d e a s c o m u n i s t a s, y un Babeuf hizo, bajo el Directorio, el primer intento fallido de su realización.

3. Ya antes había cundido, partiendo de su más profunda raíz, el t e m a s o c i a l. La oposición de clases entre la opulenta riqueza y el agudo pauperismo, que llegó a tener tanta significación entre las causas de la Revolución, se hizo de inmediato más perceptible y eficaz: pero se agudizó plenamente debido a la oposición, encadenada con ella al través de toda la evolución de la vida europea, entre el grupo de los c u l t i v a d o s y la masa de los i g n o r a n t e s; precisamente tal antagonismo se hizo patente del modo más hondo y rudo en la época de las luces. Cuanto más se jactaba ésta de su cultura, tanto más claro se hacía que ésta, en lo fundamental, era un privilegio de la clase poseedora. También aquí, el deísmo inglés se ha adelantado con típica franqueza. Tanto la religión racional queda reservada al hombre cultivado, como la moralidad libre y noble: en cambio, respecto al hombre común, opina S h a f t e s b u r y, bastan las promesas y amenazas de la religión positiva, como el suplicio y la

[10] Y tanto más es de lamentarse que B e n t h a m haya tratado de dar más tarde en su *Deontology* una especie de catecismo popular de su moral utilitarista, que se equiparaba a los peores especímenes de la época revolucionaria, en unilateralidad radical, en odio y falta de comprensión hacia otros sistemas de moral.

[11] William Godwin (1756-1836) publicó en 1793 su *Inquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness.* Comp. C. Kegan Paul, *W. Godwin, his friends and contemporaries* (Londres, 1876) y Lesl. Stephen, *Engl. thought,* II, pp. 264 ss.; recientemente H. Saitzeff, *W. Godwin y los orígenes del anarquismo en el siglo* xix (Heidelberg, 1907).

horca. También T o l a n d presentó su culto cosmopolita de la naturaleza como doctrina "e s o t é r i c a", y cuando los deístas posteriores comenzaron en obras populares por llevar al pueblo estas ideas, vio en ellos lord B o l i n g b r o k e, también un librepensador de radical orientación, una peste de la sociedad, contra la cual los medios más rudos serían los mejores. Incluso entre los deístas alemanes quisieron hombres del tipo de S e m l e r distinguir muy cuidadosamente entre la religión como cosa privada y la religión como institución pública.

El Iluminismo francés fue, como lo revela la relación de V o l t a i r e con Bolingbroke, desde un principio, resueltamente d e m o c r á t i c o: tuvo la tendencia demagógica de disputar la iluminación de la masa a los "diez mil de arriba". Pero con ello se operó un cambio, merced al cual el Iluminismo se volvió contra sí mismo. Pues si la "cultura" en aquellas capas en que desde luego se propaga, ha tenido tales resultados como se pone al desnudo en el goce de la vida de las clases "superiores", si ha podido aportar tan pocos rendimientos prácticos para las necesidades de la masa, hubo de tambalearse su valor, tanto más cuanto más la filosofía consideraba "la mayor felicidad para el mayor número" como módulo de valoración de las cosas y de las actitudes o intenciones.

Dentro de este proceso se ha ido gestando el p r o b l e m a d e l a c u l t u r a de la moderna filosofía: el tema, si y en qué medida la c i v i l i z a c i ó n, esto es, el progreso intelectual (que es hecho histórico) y el cambio, en nexo con él, del conjunto de afanes humanos y de las relaciones humanas de vida; si y en qué medida esta cultura ha fomentado la moralidad y verdadera felicidad del hombre. Cuanto más orgulloso y arrogante considera el iluminista de mediana categoría los progresos del espíritu humano, que en él mismo debían haber logrado su punto culminante de vida racional clara y distinta en la teoría y en la práctica, tanto más candente y más incómodamente se formula esta pregunta.

Se hace sentir, aunque en forma indirecta, en M a n d e v i l l e. En la psicología, este secuaz radical del "selfish system", trata de mostrar contra Shaftesbury que toda la vitalidad motora del sistema social reposa en la lucha de intereses de los individuos egoístas, un principio que ha influído también en Adam Smith en su doctrina de la oferta y la demanda.[12] Si se pensara a los hombres sólo provistos (este es el sentido de la fábula de las abejas) de todos los instintos egoístas y únicamente con las cualidades "morales" del altruísmo, se detendría el mecanismo social ante tal cabal desinterés. La fuerza motora en la civilización es sólo el egoísmo, y, por eso, tampoco debe provocar admiración, si la cultura no se produce por una elevación de las cualidades morales, sino puntualmente por refinamiento y ocultación del egoísmo. Pero tan poco como la moralidad, es promovida por la civilización la felicidad del individuo. Si ocurriera esto, se amortiguaría el egoísmo sobre el cual de hecho reposa el progreso de aquélla (la felicidad). En verdad se confirma, más bien, que todo mejoramiento, promovido por avance intelectual, de la situación material en el individuo, trae consigo nuevas y más grandes necesidades, a causa de lo cual siempre se halla insatisfecho y de esta suerte se pone al desnudo que aparentemente tan prodigioso progreso del conjunto sólo se realiza a costa de la moralidad y de la felicidad del individuo.

12 Comp. A. LANGE, *Historia del materialismo*, I, p. 285.

4. En Mandeville aparecen estos pensamientos, por una parte como leve sugerencia, por la otra en una forma que pueden ser concebidos como recomendación del egoísmo, cuyos "private vices public benefits" son; alcanzan significación en la literatura universal por el brillante giro que a ellos da R o u s s e a u. En éste el tema se extiende ni más ni menos que al valor de toda la historia universal, su valor para la moralidad y la felicidad de los individuos. Echa en cara al Iluminismo que todo el auge del saber y todo el refinamiento de la vida ha hecho a los hombres cada vez más infieles a su verdadero destino y a su verdadera esencia. Precisamente Rousseau ve el más grave daño de la época y el más triste desvío de la humanidad en el Iluminismo puramente racional, que pasa por alto y ahoga la voz del sentimiento natural y, por ende, se convierte en ateísmo y en moral egoísta. La historia ha corrompido al hombre con su construcción artificial de la sociedad civilizada:[13] bueno y puro ha salido de la mano de la naturaleza, pero su evolución lo ha distanciado poco a poco de la naturaleza. Rousseau encuentra el principio de esta "degeneración" —en el segundo discurso— en la creación de la propiedad privada, que ha traído consigo la división del trabajo y, con ello, la separación de las clases; en fin, el origen de todas las malas pasiones: esto fue lo que el rendimiento del intelecto puso al servicio del egoísmo.

Frente a este estado no natural de la barbarie civilizada, aparece de inmediato el estado de naturaleza como el paraíso perdido, y en esta forma encontró la nostalgia de una época intelectual y moralmente cansada, su alimento en las obras de Rousseau, sobre todo en *La nueva Eloísa.* Las damas de salón se entusiasmaban con el idilio pastoral de Gessner: pero pasaron por alto, sin embargo, las amonestaciones del gran Ginebrino.

Pues no pretendía retornar a aquel estado de naturaleza asocial. Estaba convencido de que el hombre está dotado por su Creador de cierta capacidad de perfección ("perfectibilité"); el cultivo de la disposición natural es para él tanto deber como necesidad natural. Puesto que tal evolución ha sido conducida por falsas rutas en el proceso histórico hasta ahora, p r e c i s a c o m e n z a r d e n u e v o l a h i s t o r i a, es preciso hacer volver al hombre de la innaturaleza de su arrogancia intelectual al simple sentimiento natural, de la limitación y mendacidad de las relaciones sociales a su autonomía pura y sin cortapisas, a fin de hallar el recto camino de su desarrollo. Para ello, según Rousseau, ha menester la humanidad en su conjunto, de una c o n s t i t u c i ó n p o l í t i c a, que garantice al particular, en la vida comunal, conforme al principio de la igualdad jurídica, la plena libertad de su acción personal, y, en particular, de una e d u c a c i ó n[14] que permita desenvolver libremente, mediante propio desarrollo,

13 La concepción de los deístas ingleses acerca de la historia de la religión se extiende por Rousseau a la historia entera. (Comp. parágrafo 35, 8).

14 En particular utiliza aquí Rousseau, en diversos aspectos, los *Pensamientos,* que L o c k e había propuesto, con un alcance muy limitado, tocante a la educación de un joven de la clase aristocrática; también allá lo principal era el pleno desenvolvimiento de la individualidad, bajo la cual hay que entender la repulsa de la parcialidad erudita, la importancia de lo real y práctico, la intuición y la individualización en la instrucción y en la educación. Rousseau acoge estas ideas pensadas para los aristócratas ingleses, como momentos de una educación que no debe tomar en cuenta sólo a los miembros de una clase social o de una profesión, sino al "hombre". En este sentido han pasado sus doctrinas pedagógicas a la escuela del f i l a n t r o p i s m o alemán, que bajo la dirección de B a s e d o w (1723-1790),

las disposiciones naturales del individuo. El optimismo que tiene a la vista Rousseau en la concepción de la esencia natural del hombre, oriunda de Dios, le permite esperar que cuanto más podamos desenvolvernos de modo más libre y natural, tanto más nuestra vida se tornará mejor.

5. De esta suerte nos encontramos a Rousseau en viva oposición al desarrollo histórico y con el incansable intento de poner en lugar de éste uno nuevo y "conforme a la naturaleza"; la última y conciliadora síntesis de las ideas del Iluminismo es el ensayo de concebir el curso de la historia humana, hasta ahora realizado, como un desenvolvimiento natural de la esencia humana: con este pensamiento se despoja la filosofía del siglo XVIII de todas sus parcialidades y cobra su más alta perfección. El primer impulso hacia esta tendencia se inicia ya con una honda y radical oposición a la explicación racionalista y científico-natural: habla en forma imprecisa y fantástica por boca de un gran solitario de la literatura italiana, de V i c o.[15] Desde un principio se dirige contra el matematicismo de Descartes y, frente a él, prefiere el estilo empírico de pensar de Campanella y Bacon. Pero no tiene ninguna confianza en la ciencia natural. Con arreglo al principio de que sólo puede conocerse lo que se crea por uno mismo, sólo es posible a Dios el conocimiento de la naturaleza, y de la sabiduría ("sapienza") de Este el hombre sólo tiene una vaga conciencia ("concienza"). Las formas matemáticas, que el hombre mismo crea, son sólo abstracciones y ficciones, incapaces de captar la verdadera esencia, la realidad vital de la naturaleza. Lo que el hombre realmente hace, es su h i s t o r i a, y, por tanto, puede tambien comprenderla. Pues el último fundamento de esta comprensión constituye el saber del hombre de su esencia espiritual, y cuya ley se va manifestando en el proceso de la historia, en una forma siempre regular. La investigación empírica de la historia debe confirmar este supuesto, exhibiendo inductivamente en todas las naciones una sucesión reiterada de sus hechos históricos externos. Vico pone particular interés en la idea de cómo se desarrolla la cultura partiendo de estadios primitivos y cómo, al fin, por propios excesos, retorna a extrema barbarie. Como típico modelo vale la historia romana. Con una inclinación casi romántica por los orígenes poéticos de la vida histórica, aúna Vico una profunda finura a su análisis. Pero con la idea de un proceso evolutivo, siempre repetible, de los diversos pueblos, pierde de vista el solitario cavilador la unidad del proceso histórico de la humanidad: aún oculta más tal unidad, por su distinción de principio entre la historia "profana" y la historia "sagrada", tocante a lo cual el hombre piadoso debe manifestar su interés enteramente antirracionalista.

---

une al principio de la formación natural el de la utilidad y, conforme a eso, viene a descubrir las formas adecuadas de una educación social, merced a la cual se hace, por una vía material, del individuo un miembro útil de la sociedad humana.

15 Giov. Batista V i c o (1668-1744) es particularmente importante por su obra *Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (1725 y 1730). Trad. de E. AUERBACH, 1924. Comp. K. WERNER, *Giambattista Vico como filósofo e investigador erudito* (Viena, 1879). R. FLINT, *Vico*, Edimburgo y Londres, 1884; también para lo siguiente, FLINT, *La filosofía de la historia en Europa*, I, 1874, nueva ed., 1893. Sobre Vico, véase también O. KLEMM, *Vico como filósofo de la historia y psicólogo de los pueblos*, Leipzig, 1906; particularmente BEN. CROCE, *La filosofía de G. Vico*, Bari, 1911; versión alemana, 1927, Tubinga y también A. ZOTTOLI en *La cultura*, Roma, 1911; O. Frhr. v. GEMMINGEN, *Vico, Hamann y Herder* (Muenchner Diss., 1918).

Incluso en el dominio religioso permaneció extraño a Vico el pensamiento de un engranaje, con arreglo a un plan de la historia de los pueblos. En cambio, ha encontrado en B o s s u e t[16] este pensamiento una vigorosa acogida. El prelado francés lleva adelante la filosofía de la historia de los padres de la Iglesia, que habían puesto la idea de redención en el centro del acontecer histórico (comp. parágrafo 21); ve en la cristianización de los pueblos modernos llevada a cabo por el Imperio de Carlomagno, la época decisiva y determinante de la historia universal, cuyo total desarrollo es obra de la Providencia divina y cuyo destino es la hegemonía de la sola Iglesia católica. La filosofía moderna ha rechazado enérgicamente tal concepción teológica del mundo y de la historia: pero cuán pobre es el rendimiento de un tratamiento psicológico individual de la vida humana en comunidad respecto de la concepción de la historia universal, se ve en las triviales exposiciones de I s e l i n,[17] a pesar de su empalme con Rousseau.

Sólo en un espíritu de la sensibilidad universal y finura de H e r d e r tuvieron las ideas de Rousseau, en este sentido, fructífero desarrollo. Pero su optimismo, heredado de Leibniz y Shaftesbury, le impide creer en la posibilidad de aquel desvío que el ginebrino trataba de ver en la historia hasta ahora realizada. Más bien estaba convencido, en la época de madurez filosófica, de que el desarrollo natural del hombre se ha llevado a cabo en la historia. Si el concepto de Rousseau de la perfectibilidad del hombre fue considerado por sus secuaces franceses (por Lambert y sobre todo C o n d o r c e t) como garantía de un futuro mejor y como perspectiva infinita de un perfeccionamiento de la especie, ahora Herder lo aprovecha contra Rousseau como principio de explicación del pasado del género humano. La h i s t o r i a no es otra cosa que el progreso ininterrumpido de la e v o l u c i ó n n a t u r a l. Sin duda alguna, con ello se mezclan los principios científiconaturales y la investigación histórica y, particularmente, las oposiciones entre consideración mecánica y teológica en una forma que debió provocar, por necesidad, la réplica de un pensador tan agudamente metódico, como era Kant:[18] pero se ganaba por otra parte, para la concepción del mundo, en el sentido de la monadología leibniziana, un conciliador pensamiento que, como sugestivo postulado, como una idea regulativa, ya no ha sido abandonado en el desarrollo posterior de la filosofía.

El nuevo principio vale sobre todo para el origen de la historia. No hay que interpretar el principio de la vida social a modo de un acto arbitrario, ya de reflexión humana, ya de voluntad divina, sino como un producto de relaciones naturales, generado paulatinamente. No es inventado ni ofrecido, sino algo que deviene. De modo característico valen estas oposiciones filo-

---

16 Jacques Bénigne B o s s u e t (1627-1704), festejado como orador sacro, escribió originariamente para la educación del Delfín, el *Discours sur l'histoire universelle* (París, 1681).

17 Isaak I s e l i n (1728-1782), de Basilea, publicó en 1764 su obra *Hipótesis filosóficas acerca de la historia de la humanidad* (2 vols.) Sus trivialidades ponen al desnudo con excitante contradicción el extremo antagonismo de las concepciones y escritos de Herder, durante su época de Bueckenburg; comp. el parágrafo 35, 10. Véase P. M. A. REGLI, *I. Iselin, "Historia de la humanidad"*. Muenchner Diss., 1919.

18 Compárese la recensión de Kant a las *Ideas de una filosofía de la historia de la humanidad*, de HERDER, Jena, *Allg. Litt. Ztg.*, 1785.

sófico-históricas, de inmediato, en la concepción del l e n g u a j e: el individualismo psicoasociacionista vio en él, como se revela particularmente en Condillac,[19] una invención de los hombres; el supranaturalismo, representado en Alemania por S ü s s m i l c h,[20] cierta inspiración divina: en este problema halla Rousseau la palabra clave, al ver en el lenguaje un desarrollo natural, involuntario, del hombre.[21]

Herder no sólo se apropia desde luego esta concepción (comp. arriba, parágrafo 33), sino que la extiende más tarde, consecuentemente, a todas las actividades culturales del hombre. Parte, por ende, en su filosofía de la historia, de la posición del hombre en la naturaleza, de las condiciones de vida, que al propio hombre le brinda el planeta, al par que de sus disposiciones propias, para concebir los orígenes y la dirección de su desenvolvimiento histórico: y hace derivar, asimismo, en el curso de la historia universal, lo peculiar de cada uno de los pueblos y de su importancia histórica, partiendo de sus naturales disposiciones y circunstancias. Pero no aparecen separados los desenvolvimientos de las diversas naciones como ocurría en Vico: sino que se van incorporando todos ellos entre sí, orgánicamente, como una cadena de creciente perfección. Y todos ellos constituyen en su conjunto la realización cada vez más perfecta de la disposición general de la esencia humana. Así como el hombre es la cúspide de la creación, del propio modo su historia es el desenvolvimiento de la humanidad. La I d e a de h u m a n i d a d explica el complejo desarrollo de la historia de los pueblos.

Con esta reflexión quedaba superado el estilo ahistórico de pensar del Iluminismo: cada manifestación de este gran proceso evolutivo se dignifica como un producto natural de sus condiciones, y los rendimientos y desarrollos de los pueblos singulares forman parte de la unidad armónica de la historia universal, cuyo tema es la humanidad. Y de ahí se desprende, como Herder lo bosqueja felizmente en las *Cartas para el perfeccionamiento de la humanidad,* en muchos aspectos, la tarea del futuro: siempre se desarrollan más rica y plenamente todas las potencias de la naturaleza humana, se realizan en unidad vital los maduros rendimientos de la evolución histórica. Con la conciencia de esta tarea de la "literatura universal" pudo S c h i l l e r, lejos de toda la petulancia del bajo Iluminismo y transido del presentimiento de nuevas épocas, invocar al "siglo filosófico" con los alegres versos:

"Wie schoen, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
Stehst du an des Jahrhunderts Neige
In edler, stolzer Maennlichkeit!" *

---

19 *Logique* y *Langue des calculs.*
20 *Prueba de que el origen del lenguaje humano es divino,* Berlín, 1766.
21 Con sus argumentos combate, aunque también con otros puntos de vista en parte, St. Martín, el místico, la tosca exposición de la doctrina condillacense de Garat; comp. *Séances des écoles normales,* III, pp. 61 ss.
* ¡Qué hermoso, oh hombre, te hallas con tu gloria,
al finalizar el presente siglo
en noble y gallarda virilidad!"

Sexta Parte

EL IDEALISMO ALEMAN

A la literatura general de las partes IV y V hay que añadir los siguientes títulos:

H. M. CHALYBAEUS, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel* (Evolución histórica de la filosofía especulativa de Kant a Hegel), Dresde, 1837.

F. K. BIEDERMANN, *Die deutsche Philosophie v. Kant bis auf unsere Tage* (La filosofía alemana desde Kant a nuestros días), Leipzig, 1842 s.

K. L. MICHELET, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie* (Historia del desarrollo de la filosofía alemana del presente), Berlín, 1843.

C. FORTLAGE, *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant* (Historia genética de la filosofía desde Kant), Leipzig, 1852.

O. LIEBMANN, *Kant und die Epigonen* (Kant y los epígonos), Stuttgart, 1865. Reimpresión, 1912.

FR. HARMS, *Die Philosophie seit Kant* (La filosofía desde Kant), Berlín, 1876.

A. S. WILLM, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, París, 1846 ss.

H. LOTZE, *Geschichte der Ästhetik in Deutschland* (Historia de la estética en Alemania), Munich, 1868. Reimpresión, 1913.

E. v. HARTMANN, *Die deutsche Ästhetik seit Kant* (La estética alemana desde Kant), Berlín, 1886.

JULIAN SCHMIDT, *Geschichte der deutschen Literatur von Leibniz bis auf unsere Zeit* (Historia de la literatura alemana desde Leibniz hasta el presente), Nueva ed., 1896.

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna*, Vol. II: *La época de esplendor de la filosofía alemana* (3ª ed., 1904).

R. KRONER, *Von Kant bis Hegel* (De Kant a Hegel), I (1921), II (1924).

N. HARTMANN, *La filosofía del Idealismo alemán*, I (1923).

W. DILTHEY, *La vida de Schleiermacher*, I (1870). 2ª ed. 1922.

El mismo, *Vivencia y poesía*, 1906.

El mismo, *Historia de la juventud de Hegel y otros estudios acerca de la historia del Idealismo alemán* (Obras completas, IV, 1921).

R. HAYM, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes* (La Escuela romántica. Una contribución para la historia del espíritu alemán), 1870, 3ª ed. 1914.

E. TROELTSCH, Artículo "El Idealismo alemán" en la *Realenz. der prot. Theol.* (Obras completas, IV).

H. NOHL, *Die deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme* (El movimiento alemán y los sistemas idealistas), Logos II, 1912.

E. CASSIRER, *Freiheit und Form* (Libertad y forma), 1916.

El mismo, *Idee und Gestalt*, (Idea y estructura), 1921.

W. METZGER, *Sociedad, derecho y Estado en la ética del Idealismo alemán*, 1917.

H. A. KORFF, *Geist der Goethezeit* (Espíritu de la época de Goethe), I (1923).

Una feliz coincidencia de múltiples movimientos espirituales ha producido en Alemania, hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, un florecimiento de la filosofía sólo comparable, en la historia del pensamiento europeo, con el sorprendente desarrollo de la filosofía griega que va de Sócrates a Aristóteles. Durante un lapso de cuatro decenios (1780-1820) ha creado el espíritu alemán, en un poderoso desarrollo tan grande en extensión como en profundidad, una muchedumbre de sistemas de la concepción filosófica del mundo de gran estilo y de envergadura universal, como aún no se ha repetido en otro lugar de la Tierra, en tan limitado espacio: en ellos se funden todas las ideas de la filosofía precedente creando típicas y plásticas construcciones, pues aparecen en su conjunto como el fruto ma-

duro de un largo crecimiento, del que deben brotar nuevos gérmenes de un nuevo desarrollo aun hasta hoy apenas sospechado.

Este prodigioso suceso tuvo su causa dominante en la incomparable vitalidad espiritual de la Nación alemana que, con nuevas energías, y para llevarla a su perfección, volvía a la cultura del Renacimiento, interrumpida allí por fuerzas externas. Logró —acontecimiento sin paralelo en la historia— el más alto punto de su interna evolución en una época en que su vida externa se derrumbaba. Cuando sucumbía políticamente exhausta, daba a luz los poetas y los pensadores que habían de señorear el mundo. Esta fuerza avasalladora tenía su fuente en la alianza de filosofía y poesía. El sincronismo de Kant y Goethe y la vinculación de sus ideas llevada a cabo por Schiller: he ahí los rasgos más importantes de aquel tiempo. Gracias a esta comunidad del más refinado trabajo cultural, en el que literatura y filosofía recíprocamente se impulsaban hacia las más brillantes producciones, adquiría de nuevo el pueblo alemán el rango de una nación: en ella ha vuelto a encontrar la sustancia de su espíritu; de ella han salido las fuerzas intelectuales y éticas que la han puesto en aptitud de hacer valer su nueva y reconquistada nacionalidad en el mundo entero.

La historia de la filosofía, en efecto, se vincula del modo más íntimo, en esta época, a la historia de la literatura general, y sus relaciones y estímulos recíprocos se suceden a cada paso de su evolución. Esto se pone de manifiesto, sobre todo, en la creciente y, al fin, decisiva importancia que correspondió en esta conexión a las ideas y problemas estéticos. Para la filosofía se abría un nuevo mundo que hasta entonces tan sólo había sido vislumbrado: era como una tierra de promisión a la que se llegaba: formal y materialmente se colocan en primer plano los principios de la estética filosófica y los motivos del pensamiento científico se enlazan con los de la intuición artística, para crear poemas universales de gran estilo conceptual.

El singular encanto que ejerció sobre la filosofía la producción literaria reposaba fundamentalmente en la universalidad histórica. Con Herder y Goethe se inicia aquello que desde entonces llamamos la literatura universal: la consciente creación de una obra propia, echando mano de todas las grandes producciones históricas del pensamiento humano. Como portadora de esta tarea aparece en Alemania la escuela romántica. Y en analogía con ello se desenvuelve también la filosofía, estimulada por una muchedumbre de hechos históricos: va de nuevo con penetrante mirada a las ideas de la Antigüedad y del Renacimiento; se sumerge, llena de comprensión, en aquella secuela de pensamientos que el Iluminismo había alejado de sí, y termina en Hegel definiéndose a sí misma como la síntesis modeladora y sistemáticamente reflexiva de todo aquello que el espíritu humano había pensado hasta entonces.

Para esta enorme tarea fue necesario un nuevo fundamento conceptual, sin el cual aquellos impulsos de la literatura universal hubieran permanecido ineficaces. Esta energía filosófica, capaz de dominar tales estructuras históricas, se hallaba en la doctrina de Kant, y en esto radica su incomparable significación histórica. Por la originalidad y alcance de sus puntos de vista, ha mostrado Kant no sólo los problemas, sino también el camino de sus soluciones, a la filosofía posterior: es el espíritu dominante y decisivo de la época. La fecunda labor de sus inmediatos sucesores, gracias a la cual el nuevo principio se difunde en todos sentidos y se despliega históricamente asimilando anteriores sistemas, se concibió del mejor modo con el nombre de Idealismo, según el elemento más importante de su filosofía.

De ahí que tratemos la historia de la filosofía alemana en dos capítulos, de los cuales el primero se dedica a Kant, y el segundo a la evolución del idealismo. En la sinfonía de pensamientos de aquellos cuarenta años, representa la doctrina de Kant el "tema", y el idealismo, su realización.

CAPÍTULO PRIMERO

LA CRITICA DE LA RAZON, DE KANT

C. L. REINHOLD, *Briefe über die Kantische Philosophie* (Cartas sobre la filosofía kantiana), 1786, Leipzig, 1790 ss.
V. COUSIN, *Leçons sur la philosophie de Kant*, París, 1842.
M. DESDOUITS, *La philosophie de Kant, d'après les trois critiques*, París, 1876.
E. CAIRD, *The philosophy of Kant*, 2 vols., Londres, 1889.
C. CATONI, *Em. Kant* (3 vols.), Milán, 1879-1884.
W. WALLACE, *Kant*, Oxford, Edimburgo y Londres, 1882.
J. B. MEYER, *Kants Psychologie* (La psicología de Kant), Berlín, 1870.
FR. PAULSEN, *I. Kant, su vida y su doctrina*, 1908, 6ª ed., 1920 (sólo para la parte teorética y práctica).
TH. RUYSSEN, *Kant*, París, 1900.
G. SIMMEL, *Kant*, 16 Conferencias (Leipzig, 1904), la obra mucho más significativa entre las incontables disertaciones, artículos, etc., que tuvieron efecto en el Centenario de la muerte del filósofo (Cf. *Kantstudien* IX, 1904, pp. 518 ss.; y X, 1905, pp. 105 ss.)
BR. BAUCH, *I. Kant*, 2ª ed., 1923.
E. CASSIRER, *Vida y doctrina de Kant*, 1918.
E. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, París, 1924.
M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker* (Kant como metafísico), 1924.
E. KUEHNEMANN, *Kant*, Munich, 1923 y 24.
H. RICKERT, *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (Kant como filósofo de la cultura moderna), Tubinga, 1924.
Entre los discursos en homenaje a la celebración de su natalicio, hay que subrayar: A. v. HARNACK (Berlín, 1924), JOH. VOLKELT (Erfurt, 1924), H. MAIER (Berlín, 1924).

La relevante situación del filósofo de Koenigsberg reposa en haber acogido los diversos temas espirituales del Iluminismo y madurado, gracias a la recíproca integración de ellos, una nueva concepción de la tarea y método de la filosofía. Kant tuvo íntimo contacto con la escuela metafísica de Wolff y con los representantes de la "filosofía popular" alemana: penetró la forma, de Hume, aguda y perspicaz, de plantear los problemas de la filosofía y participó en el entusiasmo por la prédica de la naturaleza, de Rousseau: el rigor matemático de la filosofía natural de Newton, la finura de los análisis psicológicos acerca del origen de las representaciones y voliciones humanas de la literatura inglesa, el deísmo en su trayectoria que va de Toland y Shaftesbury a Voltaire, el noble sentimiento de la libertad que impulsaba al Iluminismo francés al mejoramiento de la vida social y política: todo esto encontró en el joven Kant un convencido y fiel colaborador, que, con vasto conocimiento del mundo y amorosa comprensión, con gusto e ironía cuando era oportuno, pero alejado siempre de toda vanidad y arrogancia, reunió típicamente en su persona los mejores rasgos de la Epoca de las Luces.

Pero su más alta significación proviene de la forma como manipuló, partiendo de todos aquellos antecedentes, el difícil problema del conocimiento. En un principio Kant había estimado en mucho el valor de la metafísica, creyéndola capaz de suministrar el fundamento científico de sus convicciones morales y religiosas. Mas pronto se produjo en él una fuerte decepción; hubo de convencerse, mediante propia y progresiva crítica, impulsada por su afán de verdad, cuán poco satisfacía el sistema racionalista de la Escuela aquella pretensión, pero tanto más percibió asimismo los límites cognoscitivos de aquella filosofía que desarrollaba su empirismo de la mano del método psicológico. Estudiando a David Hume, en efecto, advirtió esto último en tal medida, que cambió de derrotero: dirigió su atención al recurso filosófico que los *Nouveaux essais* de Leibniz parecían ofrecerle para la solución de la metafísica. Pero el sistema teorético-cognoscitivo que Leibniz había construído sobre el principio de un ser virtual e innato y que abarcaba la propia matemática (compárense parágrafos 33, 12 y 34, 12), le pareció muy pronto inconsistente; lo que le condujo a largas reflexiones durante el tiempo que va de 1770 a 1780, y que culminaron en la *Crítica de la Razón pura.*

Haber reconocido la insuficiencia del método psicológico para el tratamiento de los problemas filosóficos y la radical diferencia que existe entre la pregunta acerca del origen [1] (**quaestio facti**) y desarrollo real de la actividad racional humana, y la que concierne a su valor (**quaestio juris**): he ahí lo esencialmente nuevo y definitivo de Kant. Compartió durante mucho tiempo con el Iluminismo la idea de que el punto de partida de toda investigación tiene que encontrarse en la razón misma y no en la cambiante opinión sobre las cosas, influída por múltiples prejuicios. Sin embargo, encontró en ella juicios universales y que iban más allá de toda experiencia y cuya validez no podía ser verificada en los acontecimientos reales de la conciencia, ni fundada por medio de la idea de un ser innato. Se trata de encontrar tales juicios en el ámbito de la actividad racional humana para comprender, partiendo de su propio contenido real y sus relaciones con el sistema de tal actividad, integrado por aquellos juicios, la justificación o límites de sus pretensiones. De este modo fue factible perseguir la racionalidad del mundo y de la vida hasta en las íntimas regiones de la conciencia y fijar, por ello mismo, en todas direcciones, los límites donde empieza el contenido irracional de toda realidad. En este sentido se encuentra la crítica de Kant entre la época del Iluminismo y la del Romanticismo, como un punto culminante de una línea que asciende a éste y desciende de aquélla.

Kant llama a dicha tarea crítica de la razón y al método, *crítico o trascendental:* la nomenclatura de escuela, introducida para tal fin, designa el objeto de la filosofía crítica: la posibilidad de juicios sintéticos a priori.[2] Esto reposa en la fundamental intelección, de

---

1 Comp. el comienzo de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento en la *Crítica de la razón pura,* IV, pp. 68 ss.

2 Esta expresión se ha formado poco a poco durante la creación de la *Crítica de la razón pura* debido a la significación que obtuvo en ella el concepto de síntesis (comp. más adelante, parágr. 38, 1). Kant desarrolla aquella fórmula general en la introducción a la *Crítica de la razón pura* de la manera siguiente: los juicios son analíticos cuando la pertenencia supuesta en ellos del predicado respecto al sujeto está fundamentada en el concepto del sujeto mismo ("juicios

que la validez de los principios racionales no puede obtenerse partiendo del proceso de los fenómenos empíricos de la conciencia (ya individuales, ya generales). Es dogmática toda filosofía que pretenda fundar o simplemente legalizar los principios ora por una descripción de su génesis empírica de los elementos sensoriales de la conciencia, ora por un ser innato, de acuerdo con una hipótesis metafísica: el método crítico o filosofía trascendental busca la estructura en que estos principios, de hecho, aparecen, y prueban su valor mediante la capacidad que ellos mismos poseen de realizarse universal y necesariamente en la experiencia.

De ahí deriva Kant la tarea de una investigación sistemática de las funciones de la razón para fijar sus principios y decidir sobre su validez: pues el método crítico, que primero fue descubierto en la teoría del conocimiento, pudo llevarse a otras esferas de la actividad racional. En el tema de la división de los problemas filosóficos, a Kant le pareció orientador el esquema recién descubierto para clasificar los fenómenos psíquicos (comp. parágrafo 36, 8). La crítica de la razón tiene que regirse por la división de los fenómenos de conciencia, a saber, pensar, querer, sentir: Considera separadamente los principios del conocimiento, de la moralidad y de otra actividad independiente de estas dos primeras, la vida sentimental de la razón, provocada por las cosas.

De este modo se divide la doctrina de Kant en tres partes: la filosofía teorética, la práctica y la estética. Y sus obras capitales son las tres Críticas; la de la razón pura, la de la razón práctica y la de la capacidad de juzgar.

Emanuel Kant nació el 22 de abril de 1724, en Koenigsberg (Prusia), fue hijo de un talabartero; se educó en el pietista Collegium Fridericianum; siendo alumno de la Universidad de su ciudad natal, fue atraído, poco a poco, de la filosofía y teología a la ciencia natural. Terminados sus estudios, ejerció la docencia particular, cerca de Koenigsberg, durante diez años (1746-1755); se le habilitó después en el otoño de 1755 como profesor auxiliar en la Facultad de Filosofía de aquella ciudad y en ella misma fue nombrado, en el año 1770, profesor ordinario. Su actividad pedagógica no se limitó a disciplinas filosóficas; abordó también la antropología y la geografía física y, precisamente, en éstas sobrepasó el radio de acción de la Universidad, gracias a su exposición animada, fina y conceptuosa. En la sociedad disfrutó de distinguida reputación; sus compatriotas buscaron y hallaron en él amable enseñanza sobre todo aquello que excitaba el interés general. Esta alegre y entusiasta movilidad espiritual de Kant, perdióse en la época de una concepción rigorista de la vida y cuando dominó en él la conciencia del deber que se manifestaba ya en el esfuerzo ininterrumpido por concluir su extraordinaria obra filosófica, ya en el ejemplar cumplimiento de su vocación académica, ya, en fin,

---

de aclaración"), y son sintéticos cuando no es éste el caso, de tal modo que el añadir un predicado al sujeto debe tener un fundamento lógico distinto del de las dos partes ("juicios de ampliación"). En los juicios sintéticos **a posteriori** ("juicios de percepción"), comp. *Prolegómena,* parágr. 18, IV, p. 298) el fundamento es este acto mismo de la percepción, mientras que en los juicios sintéticos **a priori** es decir en los principios generales para interpretar la experiencia, es algo diferente: precisamente aquello que hay que buscar. En Kant, la aprioridad no es un rasgo psicológico, sino puramente epistemológico: no significa una anterioridad temporal respecto a la experiencia, sino una generalidad y necesidad de la validez de los principios de la razón que pueda fundarse objetivamente por encima de toda experiencia y no fundamentable por ninguna experiencia. Quien no tenga bien presente esto no puede aspirar a comprender a Kant. Comp. Osc. Ewald, *Kants Methodologie* (La metodología de Kant), Berlín, 1906.

en la sobria rectitud de su vida, no exenta a veces de pedantería. La creciente fama en el atardecer de su existencia nunca interrumpió el curso cadencioso de una solitaria y modesta vida de sabio; sólo, si bien pasajeramente, el odio de la ortodoxia, encumbrada en el poder bajo el reinado de Federico Guillermo II, amenazó arrojar en su camino una sombra oscura. Kant murió, por debilidad senil, el 12 de febrero de 1804.

La vida y personalidad de Kant ha sido clásicamente reproducida en los primeros trabajos de Kuno Fischer (1860 e *Historia de la filosofía moderna,* III y IV, 1897. 5ª ed. Heidelberg, 1909); sobre su juventud y la primera época de su actividad docente, se ha ocupado E. ARNOLDT (Koenigsberg, 1882). En los homenajes de aniversario del natalicio de Kant ha escrito la mejor biografía K. VORLAENDER: *Kant, der Mann und das Werk* (Kant, el hombre y la obra), dos volúmenes, 1924. De la correspondencia de Kant, publicada en su integridad en la edición de la Academia (volúmenes X a XII) así como en la Biblioteca de Filósofos (Munich, 1919), ha editado una selección F. OHMANN (Leipzig, 1911).

La transformación que se opera en el filósofo, hacia fines del séptimo decenio del siglo XVIII, se destaca particularmente en su actividad literaria. Las obras "precríticas" de la primera época (de las que han sido citadas las más importantes. Comp. lo señalado al respecto en la parte V), se caracterizan por una exposición fácil, fluida y amena, y dan la impresión de escritos ocasionales y llenos de amabilidad, de un hombre sutil y de mundo: los trabajos posteriores delatan la dificultad del esfuerzo especulativo y la muchedumbre de motivos opuestos, ora en la pesadez, ora en la construcción arquitectónicamente artificial de la investigación, ora en fin, en la fraseología cortada e interrumpida, tal vez por necesarias restricciones. Minerva ha ahuyentado a las Gracias. Sin embargo, en los últimos escritos resuena el tono piadoso de un profundo pensamiento y de una enérgica convicción, que eleva aquí y allá a un íntimo *páthos* y una honda expresión.

Para la evolución teorética de Kant fue decisiva, en un principio, la oposición entre la metafísica Leibniz-Wolffiana y la filosofía natural de Newton. Con aquélla se puso en contacto en la Universidad, gracias a Knutzen, (comp. la parte V), con ésta, por Teske; en su distanciamiento del sistema filosófico de la Escuela contribuyó en forma definitiva el interés por la ciencia natural, que pareció atraer por completo su atención, durante cierta época. Su primera obra (1747) versa sobre las *Ideas para medir rectamente las fuerzas vivas,* una discusión entre los físicos cartesianos y leibnizianos; su gran obra *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* fue un rendimiento científico-natural de primer rango, y al lado de pequeños artículos hay que citar aquí su obra de promoción *De Igne,* que da a conocer una hipótesis sobre los imponderables. Asimismo su actividad pedagógica se aplicó, hasta en los últimos años, con predilección, a temas científico-naturales. Compárese también PAUL MENZER, *Teoría de Kant de la evolución en la naturaleza y en la historia* (1911) y ERICH ADICKES, *Opus postumum de Kant* (1920); El mismo, *Kant, como investigador de la naturaleza* (1924 y 1925); J. KRIES, *Kant y su significación para la investigación del presente.* (1924).

La filosofía teorética de Kant ha experimentado no pocas mudanzas (compárense parágrafos 33, 12 y 34, 12). Inicialmente (en la *Monadología física)* se había explicado la oposición de Leibniz y Newton acerca de la naturaleza del espacio por la habitual diferencia que media entre la "cosa en sí" (metafísicamente cognoscible) y los fenómenos (físicamente investigables); había logrado comprender entonces (en los escritos posteriores al año 1760) que es imposible una metafísica de base racionalista, que filosofía y matemática necesariamente deben poseer métodos diametralmente opuestos, que la filosofía como conocimiento empírico de lo dado es incapaz de superar el círculo de la experiencia. Pero mientras se confortaba sustituyendo el conocimiento metafísico racionalista por el "sentimiento natural" de lo justo y lo santo, de Voltaire y Rousseau, trabajaba infatigablemente por reformar el método de la metafísica, y cuando creyó haber encontrado, de la mano de los *Nouveaux Essais* de LEIBNIZ, método tal, construyó en líneas atrevidas el sistema místico dogmático de su *Disertación inaugural* (1770).

El tránsito que va de la Disertación inaugural al sistema del criticismo es oscuro y controvertido. Comp. sobre tal evolución, en la que viene a cuento la época y sentido del influjo de David Hume: FR. MICHELIS, *Kant vor und nach 1770* (Kant antes y después de 1770) (Brunsvick, 1871). FR. PAULSEN, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnitstheorie,* (Ensayo de una historia genética de la teoría kantiana del conocimiento), (Leipzig, 1875). A. RIEHL, *Historia y método del criticismo filosófico* (Leipzig, 1876, 3ª ed., 1924 s.);

B. ERDMANN, *El criticismo de Kant* (Leipzig, 1878); W. WINDELBAND, *Las diversas fases de la doctrina kantiana de la cosa en sí* (Vierteljahrsschr. f. wissench Philos., 1876), H. MAIER, *La significación de la teoría del conocimiento de Kant* (Kantstudien, II s.); A. J. DIETRICH, *El concepto del todo, de Kant, en su doctrina del espacio y del tiempo y su relación con Leibniz* (1916); Sobre la relación de Kant con Newton y Rousseau, compárese además K. DIETERICH, *Die Kantische Philosophie in ihrer inneren Entwicklungsgeschichte,* (La filosofía kantiana en su interna historia genética), 1885.

El libro medular de la filosofía alemana, la *Crítica de la Razón pura,* nace de la conciliación de las diversas direcciones que había andado el pensamiento de Kant (Riga, 1781). Sufre en la segunda edición (1787) una serie de modificaciones que, señaladas ya por Schelling (Obras, V, p. 196) y Jacobi (Obras, II, 291), han sido objeto de muy vivas controversias. Sobre el particular, véanse las obras ya citadas. H. VAIHINGER ofrece una distribución fluida de la literatura en su obra *Comentario a la Crítica de la Razón pura de Kant* (I. Stuttgart, 1887, II, 1892, 2ª ed. 1922). Comp. N. K. SMITH, *A commentary to Kants critic of p. r.,* Nueva York, 1918. Comentarios más reducidos: A. MESSER (1922), A. MENZEL (1923), H. CORNELIUS (1926). Ediciones de obras aisladas, de K. KEHRBACH, B. ERDMANN, K. VORLAENDER, H. SCHMIDT, RAYMUND SCHMIDT y otros.

Las otras obras importantes, de Kant de la época del criticismo, son: *Prolegómenos para toda metafísica futura,* 1783; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* 1785; *Principios metafísicos de la ciencia natural,* 1785; *La religión dentro de los límites de la mera razón,* 1793; *La paz perpetua,* 1795; *Los principios metafísicos del derecho y de la doctrina de la virtud,* 1797; *La disputa de las facultades,* 1798.

Entre las más significativas de las publicaciones de las conferencias académicas de Kant hay que citar: La *Antropolgía* (1798 y la de Starke, 1831). La *Lógica* (1790), la *Geografía física* (1802-03), la *Pedagogía* (1803), la *Metafísica* (de Poelitz, 1821). Comp. actualmente la ed. de la Academia, y *Una conferencia de Kant sobre ética,* por P. MENZER, Berlín, 1924.

Editan las obras completas: K. ROSENKRANZ y FR. W. SCHUBERT (12 tomos, Leipzig, 1838 ss.), G. HARTENSTEIN (10 tomos, Leipzig, 1838 s.; la ed. aparece renovada en 8 tomos, Leipzig 1867 ss.). J. v. KIRCHMANN (ed. renovada por K. VORLAENDER y otros, en la Biblioteca Filosófica) y E. CASSIRER (2a. ed. 1921-23). De la edición crítica completa de la Academia de Berlín han aparecido ya: En los tomos I-IX las obras, en los tomos X-XIII las cartas, y en los tomos XIV-XVII el legado manuscrito). UEBERWEG-HEINZE (*Historia de la filosofía, III)* ofrece una visión de conjunto sobre todo lo escrito por Kant (incluye el manuscrito *Tránsito de la metafísica a la física,* sin importancia para la comprensión del criticismo); allí mismo aparece con visible integridad la enorme literatura. De ésta sólo puede darse aquí una selección de lo mejor y más instructivo: W. WINDELBAND ofrece un panorama, objetivamente dispuesto, de la literatura más importante, en el artículo "Kant", de la *Enciclopedia* de Ersch y Gruber. Desde entonces ha emprendido E. ADICKES la publicación de una exacta bibliografía de las obras de Kant (1893) y sobre Kant (desde 1895). Acerca de la literatura de última hora informan del mejor modo los *Kantstudien,* que vienen apareciendo desde 1896 (editados por H. VAIHINGER, actualmente por A. LIEBERT). En el último año de aniversario (1924) han aparecido más de 600 trabajos, junto a las Obras de Homenaje de la Universidad albertina en Koenigsberg, de los Estudios Kantianos del *Archiv fuer Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie* y por el Almanaque filosófico de Reichl, que suministra una bibliografía exhaustiva de las informaciones literarias. Sobre lo más importante de todo esto, da noticia H. GLOCKNER (*Deutsche Vierteljahrsschrift,* III, 2, 1925).

38. El objeto del conocimiento

ERH. SCHMID, *Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse* (Crítica de la razón pura en bosquejo), Jena, 1786.

MELLINS, *Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen* (Registro y notas marginales a la crítica del conocimiento, de Kant), 1794 s. (Reimpresión al cuidado de L. Goldschmidt, 1900 ss.).

H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (Teoría de la experiencia de Kant), Berlín, 1871 (3ª ed. 1918).
A. Hoelder, *Darstellung der kantischen Erkenntnistheorie* (Exposición de la teoría kantiana del conocimiento), Tubinga, 1873.
A. Stadler, *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie* (Los principios de la teoría pura del conocimiento en la filosofía kantiana), Leipzig, 1876.
Joh. Volkelt, *Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert* (La teoría del conocimiento de Kant analizada según sus principios fundamentales), Leipzig, 1879.
E. Pfleiderer, *Kantischer Kritizismus und englische Philosophie* (Criticismo kantiano y filosofía inglesa), Tubinga, 1881.
Hutchinson Stirling, *Text-book to Kant.* Edimburgo y Londres, 1881.
Seb. Turbiglio, *Analisi, storia, critica della Critica della Ragione pura,* Roma, 1881.
Fr. Staudinger, *Noumena,* Darmstadt, 1884.
E. Adickes, *Kants Systematik als Systembildender Faktor* (La sistemática de Kant como factor del sistema), Berlín 1887 y los *Kantstudien,* 1894.
E. Arnoldt, *Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung* (Disgresiones críticas en la investigación kantiana), Koenigsberg, 1894.
O. Ewald, *Kants Kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik* (Idealismo crítico de Kant como base para la teoría del conocimiento y la ética), 1908.
J. Guttmann, *Kants Begriff der objektiven Erkenntnis* (El concepto, de Kant del conocimiento objetivo), 1911.
A. Brunswig, *Das Grundproblem Kants* (El problema fundamental de Kant), 1914.
B. Erdmann, *Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien* (Crítica de la problemática en la deducción trascendental de las categorías de Kant).
El mismo, *La Idea de la Crítica de la Razón pura de Kant* (Abh. d. Berl. Akad, 1915 ss.).
W. Ehrlich, *Kant und Husserl,* Halle, 1923.
E. Adickes, *Kant und das Ding an sich* (Kant y la cosa en sí), Berlín, 1924.

La teoría del conocimiento, de Kant, se ha derivado, cual tenaz consecuencia, de la manera de plantear los problemas del nominalismo moderno (compárense parágrafos 33, especialmente número 12, y 34, 2). Habíase formado el filósofo en el realismo ingenuo de la escuela de Wolff, según la cual se tienen por idénticos, sin más, pensamiento y realidad;[1] y su autoliberación del ambiente de esta escuela fue consumada, al percatarse de la imposibilidad de conocer algo sobre la existencia o la relación causal de las cosas singulares mediante la "razón pura", esto es, por operaciones meramente lógico formales.[2] "Los metafísicos construyen en el aire variados mundos de ideas";[3] pero sus diseños carecen de toda relación con la realidad. Cuando buscó Kant está relación, ante todo en los conceptos dados en la experiencia, cuyo nexo genético con la realidad por conocer mediante la ciencia parecía ser evidente, fue despertado bruscamente de este "sueño dogmático", por Hume,[4] quien había suministrado la prueba de que, precisamente, las formas constitutivas de un conocimiento conceptual, sobre todo la de la causalidad,[5] no son dadas por la observación, ya que no son otra cosa que productos de un mecanismo de asociación de ideas, sin relación demostrable con lo real. Tampoco en los conceptos "dados" era posible conocer la realidad. De este modo se vio obligado Kant a considerar una vez más, de la mano de Leibniz, si el reiterado concepto de un ser innato y virtual, con la ayuda de la idea (basada en Dios) de la armonía "preestablecida" entre la mónada que conoce y las mónadas por conocer, resolvía el enigma de la relación entre el ser y el pensar, y en la *Disertación inaugural* ha tratado de aplicar esta solución al problema. Pronto, empero, acudía la fría reflexión de que esta preestablecida armonía era una hipótesis metafísica sin fundamento, incapaz de servir de base a un sistema científico de la filosofía. Así quedaba demostrado que ni la doctrina empírica, ni la racionalista resolvían el problema capital: ¿En qué consiste y en qué se funda la relación del conocimiento con su objeto?[6]

1. La *Crítica de la razón pura* constituye la respuesta original y largamente examinada, de Kant, a este problema. En su redacción sistemática y definitiva (en los *Prolegómenos* se encuentra una exploración regresiva de ella) parte de la existencia de juicios sintéticos **a priori,** en tres ciencias teoréticas, a saber: la matemática, la ciencia pura de la naturaleza y la metafísica: y se trata de probar sus pretensiones de validez universal y necesaria.

En la formulación de este problema se pone de relieve la esencia de la actividad racional, que Kant había descubierto en el transcurso de su evolución crítica: la noción de síntesis, esto es, el proceso de unificación de una diversidad.[7] Este concepto de la síntesis[8] es lo nuevo que separa la *Crítica,* de la *Disertación inaugural:* en ella encontró Kant lo que hay de común en las formas de la sensibilidad y en las del entendimiento que, en la exposición de 1770, aparecen radicalmente separadas[9] gracias a la

[1] Compárese *Unica prueba posible para demostrar la existencia de Dios,* de Kant.
[2] Compárese el *Ensayo acerca de los números negativos,* particularmente la última parte, Obras completas, II, pp. 201 ss.
[3] *Sueños de un visionario,* Obras completas, I, p. 342.
[4] Al hablar de esta autoconfesión de Kant, tan citada, no se piensa a menudo que él no declara "dogmático" solamente al racionalismo, sino también al empirismo de la teoría del conocimiento precedente, y que el consabido lugar en que emite este fallo (en el exordio de los *Prolegómenos,* Obras completas, IV, p. 260) no pone a Hume en oposición a Wolff, sino, en todo y por todo, a Locke, Reid y Beattie. El dogmatismo del que Kant se libera gracias a Hume, era el dogmatismo empirista: Del racionalista lo había logrado ya por sí propio, dentro del ambiente de la literatura de su época.
[5] Puesto que Kant nunca cita la crítica de Hume sobre la identidad y sustancialidad (véase el parágrafo 34, 4), es probable que sólo haya conocido el *Inquiry* de éste y no el *Treatise.* Compárese, no obstante, F. H. Jacobi, *Obras,* II, p. 292.
[6] Compárese la carta, del 21 de febrero de 1772, remitida por Kant a Marcus Herz.
[7] Esta definición a menudo repetida, deja aparecer el concepto básico de la doctrina crítica del conocimiento, en estrecha proximidad con el tema fundamental de la monadología: compárese el parágrafo 31, 11.
[8] Queda introducido en la "Analítica trascendental" (Doctrina de las categorías); parágrafos 10 y 15, de la 2ª ed. de la *Crítica de la razón pura,* Obras completas, III, pp. 91 y 107 s.; en la primera edición, compárese el cap. IV, pp. 64 y 77.
[9] Por tanto, también el concepto de la síntesis entra en conflicto, en la estructura presente de la *Crítica de la razón,* con las hipótesis psicológicas que aparecían, al principio, en ella. Estas últimas provienen de la traducción alemana de la *Disertación inaugural,* que debía haber aparecido poco después de 1770 bajo el título *Límites de la sensibilidad y de la razón,* pero que más tarde fue incorporada en la "Estética trascendental" y en las páginas iniciales de la "Lógica trascendental", y tal vez en otros lugares, como en la *Ambigüedad de los conceptos reflexivos.* Así, pues, han pasado a la *Crítica de la razón pura,* pero ya no aparecen en los *Prolegómenos:* mas si espacio y tiempo, las formas puras de la sensibilidad, se revelaban ya a manera de los principios de un ordenamiento sintético de las sensaciones, caían por ello mismo bajo el concepto general de la síntesis, esto es, de la espon-

diferencia que priva entre receptibilidad y espontaneidad. Ahora se ponía de manifiesto que la síntesis de la razón teorética se realiza en tres grados: *a)* el enlace de las sensaciones para formar intuiciones se lleva a cabo en las formas de espacio y tiempo; *b)* el enlace de las intuiciones para constituir la experiencia de la realidad natural tiene lugar por medio de los conceptos del entendimiento; *c)* el enlace de los juicios de experiencia para llegar a los conocimientos de orden metafísico se alcanza merced a ciertos principios generales, que Kant llama Ideas. Estos tres grados de la función cognoscitiva se desenvuelven, por tanto, como diversas formas de la síntesis; cada una de las formas superiores tiene por contenido a la inmediata inferior. La crítica de la razón, empero, tiene que investigar cuáles son, en cada grado, las formas especiales de esta síntesis y en qué radica su validez universal y necesaria.

2. Por lo que hace a la matemática, la doctrina de la *Disertación inaugural* encuadra, felizmente, con la de la *Crítica de la razón*, en lo esencial. Los principios matemáticos son sintéticos; reposan en última instancia en intuitiva construcción, no en análisis de conceptos. Hay que explicar, por tanto, su generalidad y necesidad no fundadas en la experiencia, si en la base de ellos se encuentra un principio intuitivo **a priori.** Por ello, muestra Kant que las representaciones generales de espacio y tiempo, a que se refieren todos los principios de la geometría y de la aritmética, son "formas puras de la intuición" o "intuiciones **a priori**". Las representaciones del espacio infinito uno y del tiempo infinito uno, no se derivan de la combinación de espacios y tiempos finitos; más bien se implica siempre, en los caracteres de lo limitado, el espacio total y el tiempo total, ora en la contigüidad, ora en la sucesión de percepción de las particulares dimensiones espacio-temporales, que, en definitiva, aparecen como partes del espacio en general y del tiempo en general. Espacio y tiempo no pueden ser conceptos discursivos, ya que se refieren exclusivamente a un único objeto, en verdad, nunca pensado en forma acabada, sino más bien concebible en síntesis infinita. Espacio y tiempo no se comportan con los fenómenos de dimensiones finitas, a modo de conceptos genéricos frente a sus ejemplares, sino como el todo respecto a la parte. Si son, por tanto, intuiciones que se encuentran en la base de toda suerte de percepciones,[10] son necesarias como tales: pues todo se capta, sin género de duda, merced a ellas, pero ellas mismas no son captadas. Son las formas, inseparablemente dadas, de la intuición, las leyes de relación en las cuales y sólo en ellas podemos representarnos en unidad sintética la turbamulta de las sensaciones. Y, a decir verdad, es el espacio la forma del sentido externo; el tiempo, la del interno; esto es, todos los objetos de los sentidos particulares se intuyen espacialmente; todos los objetos de la auto-representación se representan temporalmente.

---

tánea unidad de lo múltiple. De tal suerte rompe el concepto de la síntesis el esquema psicológico de la *Disertación inaugural.*

10 Ha de recordarse aquí, una vez más, que es una interpretación torcida y por entero equivocada de la doctrina kantiana, la que concibe temporalmente este "estar a la base" o nativismo que ve en espacio y tiempo meras representaciones innatas, es algo por demás antikantiano y se halla en contradicción, con aclaraciones expresas del filósofo (compárese, por ejemplo, el parágrafo 33, 12, o en los *Prolegómenos,* parágrafo 21 a. Obras completas, IV, p. 304): "Aquí no se habla del origen de la experiencia, sino de aquello que está en la base de ella".

Si, según eso, espacio y tiempo son la "forma constante de nuestra receptividad sensorial", conviene a los conocimientos matemáticos (caracterizados solamente por la naturaleza inmanente general de ambas especies de intuición, sin referencia alguna a contenidos sensibles particulares) la nota de la validez general y necesaria en todo aquello que es susceptible de intuición y experiencia: En la esfera de la sensibilidad —así enseña la "Estética trascendental"— es objeto de conocimiento **a priori,** sólo la forma de la síntesis de lo múltiple dado por la sensación —la ley, el ordenamiento espacial y temporal. Pero la generalidad y necesidad de este conocimiento sólo es comprensible si espacio y tiempo, puntualmente, no son otra cosa que las formas imprescindibles de la intuición sensible. Si conviniere a ellas una realidad independiente de las funciones de la intuición, sería imposible el carácter **a priori** del conocimiento matemático. Si espacio y tiempo fuesen cosa (o relaciones y propiedades reales de cosas), únicamente los conoceríamos por la vía de la experiencia, esto es, nunca de modo universal y necesario: Esto es sólo posible si se admite que no son otra cosa que las formas bajo las cuales han de aparecer todas las cosas, en nuestra intuición.[11] Según tal principio, aprioridad y fenomenalidad, son para Kant, conceptos correlativos. En el conocimiento humano es general y necesaria sólo la forma bajo la cual aparecen todas las cosas. El racionalismo se confina a la forma y aún así al precio de la "subjetividad" de ella.

3. Aunque Kant, de esta suerte, ve en las relaciones espaciales y temporales de los objetos percibidos sólo formas de la representación, que no coinciden con la realidad de las cosas mismas, —distingue[12] minuciosamente este concepto de su idealidad, de aquella "subjetividad de las cualidades sensoriales", que de manera indubitable se atribuye a él como a toda la filosofía desde Descartes y Locke. Y, a decir verdad, se trata aquí, nuevamente, del fundamento de la fenomenalidad. En lo que atañe al color, sabor, etc., se había explicado ésta, desde Protágoras y Demócrito, echando mano de la diversidad y relatividad de las impresiones: tocante a las formas de espacio y tiempo, directamente parte Kant de la absoluta estabilidad. Para él, en efecto, las cualidades sensoriales sólo brindan maneras de percepción individuales y fortuitas; las formas espaciales y temporales, en cambio, modos universales y necesarios de representación de las cosas. Lo que contiene la percepción no es la verdadera esencia de las cosas, sino apariencia; pero los contenidos sensoriales son fenómenos en un sentido enteramente diverso al de las formas espaciales y temporales: aquéllos valen sólo como estados del sujeto individual, éstas como formas "objetivas" de intuición para todos. Partiendo de semejante fundamento, ve también Kant la tarea de la ciencia natural en la reducción demócrito-galileica de lo cualitativo a lo cuantitativo: universalidad y necesidad sólo pueden ser descubiertas mediante recursos matemáticos: pero se aparta de sus predecesores en que, en sentido filosófico, atribuye también a la forma matemática de la representación validez de mero fenómeno, bien que en un sentido profundo de la expresión.

---

11 Peculiarmente diáfano aparece este pensamiento en los *Prolegómenos,* parágrafo 9.

12 Compárese *Crítica de la razón pura,* parágrafo 3, b. Obras, III, p. 56.

La sensación suministra una representación individual; la teoría matemática aporta una intuición de la realidad necesaria y universal: pero ambas son sólo diversos grados del fenómeno. Espacio y tiempo valen sin excepción para todos los objetos que se perciben, pero no más allá de ellos: poseen "realidad empírica e idealidad trascendental".

4. El progreso capital de la *Crítica de la razón pura* sobre la *Disertación inaugural* reside en que los mismos principios fueron referidos, en investigación rigurosamente paralela,[13] al tema del valor del conocimiento teorético que conviene a las formas sintéticas de la comprensión intelectiva.

La ciencia natural implica, junto a su base matemática, un repertorio de principios acerca de la conexión de las cosas, que, como la ley de que todo acontecer tiene su causa, son de naturaleza sintética, pero que no pueden ser fundados por la experiencia, a pesar de que se tenga conciencia de ellos en tanto se aplican a la experiencia y en ella se verifiquen. Hasta ahora, sólo unos cuantos de estos principios se conocen y emplean, y está reservado a la "Crítica" descubrir el sistema de tales principios básicos, pero es claro que sin parejo fundamento carecería la ciencia natural de validez universal y necesaria. Pues la "naturaleza" no es sólo un agregado de formas espaciales y temporales, de cuerpos y movimientos, sino una conexión de objetos que percibimos sensorialmente, pero al propio tiempo pensamos mediante conceptos. Kant llama entendimiento a la capacidad de pensar en unidad sintética lo múltiple de la intuición, y los conceptos puros del entendimiento o categorías son las formas de la síntesis del entendimiento, como espacio y tiempo las formas de la síntesis de la intuición.

Si fuese la "naturaleza" en tanto objeto de nuestro conocimiento un conjunto real de cosas independientes de nuestras funciones racionales, no llegaríamos a ella sino por la vía de la experiencia, y nunca **a priori**: un conocimiento universal y necesario de la natura sólo es posible, si nuestras formas conceptuales de la síntesis determinan la propia naturaleza. Dado caso que ésta prescribiera las leyes a nuestro entendimiento, no tendríamos de ella sino un conocimiento empírico, deficiente: por tanto, un conocimiento **a priori** de la naturaleza sólo es posible, si, a la inversa, el entendimiento es quien prescribe las leyes a la naturaleza. Pero nuestro entendimiento sólo puede determinar la naturaleza en tanto ésta no existe como cosa en sí o como sistema de cosas en sí, sino sólo en tanto aparece en nuestro pensar. El conocimiento **a priori** de la naturaleza es únicamente posible, pues, si la conexión que pensamos entre las intuiciones no es otra cosa que mera representación: incluso las relaciones conceptuales por las que la naturaleza se convierte en objeto de conocimiento, no pueden tener sino vigencia fenoménica.

5. Para llegar a este resultado, trata desde luego la crítica de la razón de asegurarse de estas formas sintéticas del entendimiento, en integridad sistemática. Ante todo, es evidente que no se tienen a la vista aquellos principios analíticos de que se habla en la lógica formal y que se fundan en el principio de contradicción. Pues éstos

[13] Del modo más claro aparece este paralelismo comparando los parágrafos 9 y 14 de los *Prolegómenos*.

no hablan más que de las reglas para descubrir las relaciones entre conceptos, partiendo del contenido dado en ellos de antemano.[14] Pero tales estructuras de enlace, como las que surgen al fijar la relación de causa y efecto o la de sustancia y accidente, no están contenidas —según lo había exhibido ya Hume— en aquellas formas analíticas. Kant descubre aquí la enteramente nueva tarea de la lógica trascendental.[15] Al lado de las formas (analíticas) del entendimiento, mediante las cuales se fijan las relaciones de los conceptos dados, hay que poner las formas sintéticas del entendimiento, por obra de las cuales se convierten en objetos de conocimiento conceptual las intuiciones. Los productos de la sensación, espacialmente coordinados y en su sucesión temporal, se tornan algo "objetivo", merced a que son pensados como cosas con propiedades permanentes y estados cambiantes. Mas esta relación, que se designa con el nombre de categoría, no se puede extraer, como tal, analíticamente de las sensaciones ni de las relaciones sensoriales de éstas. En los principios analíticos de la lógica formal, el pensar depende de los objetos y se justifica al fin y al cabo, cual un mero cálculo de cantidades dadas. Las formas sintéticas de la lógica trascendental, en cambio, exhiben al entendimiento en la función creadora, gracias a la cual fabrica de las intuiciones los objetos del pensar mismo.

Aquí, en la distinción de lógica formal y lógica trascendental, aflora por vez primera el antagonismo de principio que media entre Kant y la teoría del conocimiento de los griegos que había imperado hasta entonces. Esta última concibe los "objetos" como algo "dado" con independencia del pensamiento, ve en las funciones intelectuales algo por completo dependiente de ellos y, en el mejor de los casos, funciones aptas para reproducirlos o dejarse dirigir por ellos. Kant descubre que los objetos del pensamiento no son otra cosa que productos del pensamiento mismo. Tal "espontaneidad" de la razón constituye la sustancia íntima de su idealismo trascendental.

Pero si con tan clara conciencia creó, junto a la lógica analítica de Aristóteles que tiene por contenido las relaciones de subsunción de conceptos ya elaborados (véase parágrafo 12), la nueva lógica (teorético-cognoscitiva) de la síntesis, reconoce con justo derecho, sin embargo, que ambas tienen un lugar común: la doctrina del juicio. En el juicio se afirma como objetivamente válida la relación pensada entre sujeto y predicado: todo pensamiento de objetos es juzgar. Si, por tanto, se ve en las categorías o conceptos del entendimiento las diversas formas de relacionar de la síntesis, por medio de las cuales se originan los objetos, ha de haber tantas categorías como especies de juicios, y cada categoría es la manera de enlazar sujeto y predicado, que existe en cada especie particular de juicios.

De aquí pensó Kant poder derivar la tabla de las categorías, de aquella clasificación de los juicios, que consideraba como una doctrina "conclusa" y segura de la lógica de entonces. Con arreglo a los puntos de

[14] Kant designa tal mecanismo en la *Disertación inaugural* (capítulo II, parágrafo 5) como el **usus logicus rationis**, y por entonces lo consideraba suficiente para la teoría empírica. (Compárese el parágrafo 34, 12).

[15] Compárese M. STECKELMACHER, *Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transzendentalen* (La lógica formal de Kant en sus relaciones con la trascendental), Breslau, 1878.

vista de la cantidad, cualidad, relación y modalidad distingue las siguientes triadas de juicios:

Cantidad	individuales, particulares, universales
Cualidad	afirmativos, negativos, indeterminados
Relación	categóricos, hipotéticos, disyuntivos
Modalidad	problemáticos, asertóricos, apodícticos

Y a ellos han de corresponder las doce categorías:

Cantidad	unidad, pluralidad, totalidad
Cualidad	realidad, negación, limitación
Relación	inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad o acción recíproca
Modalidad	posibilidad e imposibilidad, existencia e inexistencia, necesidad y contingencia

Salta a la vista lo artificioso de la construcción, lo inconsistente de las relaciones entre forma de juicio y categoría, el desigual valor de las propias categorías; pero Kant acogió este sistema, por desdicha, con tanta seguridad, que acabó por considerarlo como esquema arquitectónico para muchas de sus investigaciones ulteriores.

6. Sin embargo, en la "deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento", la parte más difícil era suministrar la prueba de cómo las categorías "construyen los objetos de la experiencia". La oscuridad en que se mueve aquí la perspicaz investigación del filósofo, se desvanece del mejor modo, por un feliz pensamiento de los *Prolegómenos*. Kant distingue allí entre *juicios de percepción*, esto es, aquellos en que la relación espacio-temporal de las sensaciones se predica de una conciencia individual, y los *juicios de experiencia*, a saber, aquellos en los que tal relación vale objetivamente para toda conciencia cognoscente, esto es, se afirma del objeto dado: y encuentra el rango de valor teorético-cognoscitivo entre ambos en que, en el juicio de experiencia, la relación espacial o temporal se funda y regula por una categoría, por un nexo conceptual, al paso que tal cosa no ocurre en el mero juicio de percepción. Así, por ejemplo, la sucesión de dos sensaciones se torna objetiva y universalmente válida, cuando se piensa fundada haciendo ver que un fenómeno es la causa del otro. Todos los productos particulares de síntesis espaciales

y temporales de sensaciones se convierten en "objetos" en cuanto se les vincula según una *regla del entendimiento*. Frente al mecanismo individual de la representación, en el cual se ordenan, disgregan y enlazan de modo arbitrario, las particulares sensaciones, el pensamiento objetivo, válido en igual medida para todos, dependen de un nexo fijo y conceptualmente regulado.

Señaladamente vale esto respecto de las relaciones temporales. Pues dado que los fenómenos del sentido externo como "determinaciones de nuestra conciencia" pertenecen al sentido interno, es inconcuso que todas las apariencias, sin excepción, sucumben a la forma del sentido interno, el tiempo. De ahí que trate Kant de mostrar que, entre las categorías y las formas peculiares de la intuición temporal, rige un "esquematismo", que en general hace posible que puedan aplicarse las formas del entendimiento a los productos de la intuición, y que reside en que cada una de las categorías posee cierto parecido esquemático con una determinada forma de las relaciones temporales. En el conocimento empírico, echamos mano de tal esquematismo para explicar el nexo temporal percibido mediante la correspondiente categoría, **verbi gratia**, para concebir la sucesión normal percibida, como causalidad: la filosofía trascendental busca la justificación de este proceder de modo inverso: funda objetivamente, partiendo de la categoría como regla del entendimiento, la relación temporal correspondiente como objeto de experiencia.

De hecho, la conciencia individual encuentra en sí misma la oposición de un dinamismo de representaciones (tal vez de la fantasía), para el cual no exige validez alguna fuera de su propia esfera, y por otro lado, de cierta *actividad de la experiencia* en la que se ve ligada a un modo de proceder igualmente válido para todos los demás. Sólo en esta dependencia reside la relación del pensar a su objeto. Pero si se admite que la validez objetiva de la representación temporal (y espacial) sólo puede fundarse en la medida en que se determina por alguna regla del entendimiento, —es un hecho, en cambio, que la conciencia individual no sabe nada de esta colaboración de las categorías en la determinación de la experiencia; que toma, más bien, el resultado de esta función a manera de una necesidad objetiva de llevar a cabo la síntesis temporal y espacial de las sensaciones. La constitución del objeto, por tanto, no tiene lugar, por así decirlo, en la conciencia individual, sino está ya en la base de ésta (como posibilidad): la objetividad de que se da cuenta cada sujeto, hunde sus raíces en un nexo superior, que, caracterizado por las formas puras de la intuición y del entendimiento, sitúa a cada vivencia en una muchedumbre de relaciones materiales. Kant llama a semejante objetividad supraindividual de la vida representativa en los *Prolegómenos* "*la conciencia en general*"; en la *Crítica,* "*apercepción trascendental*" o Yo. Pero es imprescindible esclarecer que esta instancia supraindividual de la "conciencia en general" no significa en el sentido originario de Kant nada psicológico ni metafísico: no debe pensarse la objetividad lógica en analogía con un sujeto empírico, ni a modo de una inteligencia dotada de los caracteres de la cosa en sí. Pues en la Crítica de Kant se trata siempre de "lo que yace en la experiencia".

Según esto, es la *experiencia* el sistema de los fenómenos en el que la síntesis espacial y temporal de las sensaciones se encuentra determinada por las reglas del entendimiento. De esta suerte, es la "naturaleza

como apariencia" el objeto de un conocimiento **a priori**; pues las categorías valen para toda experiencia, en vista de que ésta se funda en aquéllas.

7. La validez general y necesaria de las categorías se pone de relieve en los "principios del entendimiento puro", en los cuales toman cuerpo las formas conceptuales gracias al esquematismo. Pero aquí exhíbese también que el punto de gravedad de la teoría kantiana de las categorías reside en el tercer grupo de ellas y, con ello, en aquel problema en que "esperaba resolver la duda de Hume". De las categorías de la cantidad y de la cualidad se origina el "axioma de la intuición". Todos los fenómenos son magnitudes extensivas; y las "anticipaciones de la representación", según las cuales el objeto de la sensación es una magnitud intensiva; en la modalidad encontramos las definiciones de lo posible, de lo real y de lo necesario, bajo el nombre de "postulados del pensar empírico". En cambio prueban las "analogías de la experiencia": que lo permanente en la naturaleza son sustancias cuyo quantum no es susceptible de aumento ni disminución; que toda variación ocurre con arreglo a la ley de causa y efecto, y que todas las sustancias se encuentran entre sí en relación mutua.

El conjunto de estos principios son las leyes y más altas premisas de la investigación natural, cuya validez necesaria y universal no proviene de fundamento empírico alguno; constituyen lo que el propio Kant llama la metafísica de la naturaleza.[16] Sin embargo, para su empleo en la naturaleza empíricamente dada, precisa formularlas de modo matemático, toda vez que la naturaleza es el sistema de las sensaciones intuídas en las formas de espacio y tiempo y ordenadas con arreglo a las categorías. Transformación tal se lleva a efecto gracias al concepto empírico de movimiento, al que viene a referirse teoréticamente todo acontecer en la naturaleza. Por lo menos, se dilata la propia ciencia de la naturaleza hasta donde es posible aplicar la matemática: De ahí que Kant excluya del reino de la ciencia natural psicología y química, que considera como disciplinas descriptivas. Los *Principios metafísicos de la ciencia natural* contienen, por tanto, todo aquello que puede inferirse de las leyes del movimiento, apoyándose en las categorías y en la matemática. Lo más significativo en la filosofía natural, así fundada, es su teoría dinámica de la materia, en donde se deriva, de los principios fundamentales de la Crítica, la doctrina ya formulada en la *Historia natural del cielo,* de que la sustancia de lo que se mueve en el espacio, es el producto de dos fuerzas que mantienen el equilibrio en diversa escala: la atracción y la repulsión.

8. Pero aquella metafísica de la naturaleza sólo puede ser, según los postulados de Kant, una metafísica de las apariencias; otra cosa no es posible, pues las categorías son formas de relación y, como tales, por sí mismas vacías; únicamente pueden aplicarse a objetos, por mediación de intuiciones que, en definitiva, son las que brindan una multiplicidad de contenidos susceptibles de reducir a unidad. Sin embargo, la dicha intuición es para nosotros los hombres, una intuición sensible bajo

16 Con ello logra Kant, personalmente, el designio positivo de su actividad teorética, que desde un principio habíase propuesto: la fundamentación filosófica de la teoría newtoniana.

las formas de espacio y tiempo, y para su función sintética no disponemos de otro contenido que las sensaciones. Según esto, el único objeto del conocimiento humano es la experiencia, esto es, el mundo de los fenómenos. La división de los objetos de conocimiento, usual desde Platón, en fenómena y noúmena no tiene razón alguna de ser.[17] Un conocimiento, por "mera razón", de la cosa en sí que excede la experiencia, es una quimera.

Pero ¿tiene, pues, el concepto de la cosa en sí, en general, algún sentido racional? ¿No llega, con ello, a carecer de significación el propio aserto de que toda suerte de objetos de conocimiento se reduce a meras "apariencias"? La pregunta constituye el punto crucial de las reflexiones kantianas. Hasta ahora, todo lo que parece a la concepción ingenua del mundo como "objeto" se ha disuelto, ora en sensaciones, ora en formas sintéticas de la intuición y del entendimiento: al lado de la conciencia individual, no parece existir nada, fuera de la "conciencia en general", la "apercepción trascendental". ¿Dónde se encuentran, pues las "cosas", de las que Kant expresó que nunca había tenido la intención de negar su realidad?

El concepto de la cosa en sí, sin género de duda, ya no posee, en la *Crítica de la razón,* un sentido positivo, como lo tenía en Leibniz o en la *Disertación inaugural* de Kant: no puede ser ya objeto de conocimiento puramente racional, no puede ser ya, ni siquiera, "objeto" en general. Pero no entraña, al menos, contrasentido alguno poder pensarlo. Desde luego, sólo hipotéticamente y como algo cuya realidad no puede ser afirmada ni negada, —un mero "problema". El conocimiento humano se limita a objetos de la experiencia, ya que la intuición imprescindible para el uso de las categorías, no reside para nosotros sino en algo receptivo-sensible en espacio y tiempo. Dado caso que hubiese otra especie de intuición, habría para ésta, con ayuda de las categorías, también otros objetos. Semejantes objetos de una intuición no humana, no rebasarían sin embargo, el carácter de meras apariencias, aunque esta intuición fuera practicada en forma tal, que ordenase de otra manera los contenidos de las sensaciones dadas. Si se imaginase, empero, una intuición de carácter no receptivo, una intuición que no sólo creara sintéticamente las formas, si que también el contenido, una "fuerza formativa verdaderamente productora", —sólo entonces los objetos de ella no serían ya apariencias sino cosas en sí. Tal capacidad merecería el nombre de intuición intelectual o entendimiento intuitivo: sería la unidad de las dos fuentes cognoscitivas (de la sensibilidad y del entendimiento), que en el hombre se dan separadas, bien que apunten, gracias a su constante referencia mutua, a un oculto y común origen. Así como no es posible negar la existencia de tal capacidad, tampoco es dable afirmar su realidad: sin embargo, ya indica Kant que podría imaginarse un ser espiritual de tan elevada dignidad. Por tanto, noúmena o cosas en sí, son pensables, en sentido negativo, como objetos de una intuición no sensible, de la que, a decir verdad, nuestro conocimiento no puede predicar absolutamente nada, —como conceptos límites de la experiencia.

17 *Crítica de la razón pura,* 1ª ed. "Del Fundamento para distinguir todos los objetos", etc. Obras, IV, p. 166, 24.

De esta suerte, no se ve ya en la cosa en sí ni siquiera algo tan absolutamente problemático, como era el caso al principio. Pues si se pretendiese negar la realidad de las cosas en sí, quedaría "todo reducido a apariencias", y se aventuraría la afirmación de que nada es real fuera de lo que aparece al hombre o a otros seres sensorialmente receptivos. Mas tal aserto sería una osadía infundada. El idealismo trascendental no puede negar la realidad de los noúmena; sólo está firmemente convencido de que por ningún medio pueden convertirse en objetos de conocimiento humano. Las cosas en sí, pueden ser pensadas, pero no son cognoscibles. De esta guisa reivindica Kant el derecho de llamar a los objetos del conocimiento humano "sólo apariencias".

9. Con ello quedaba trazado el camino a la tercera parte de la *Crítica de la razón*, la "Dialéctica trascendental".[18] Una metafísica de lo que está más allá de la experiencia o, como más tarde solía decir Kant, de lo "suprasensible", entraña imposibilidad manifiesta; lo que precisaba poner al desnudo, mediante una crítica de los intentos metafísicos históricamente válidos. Kant eligió como ejemplo de la época, para semejante faena, la metafísica de la escuela de Leibniz y Wolff, con sus capítulos de la psicología racional, de la cosmología y de la teología. Pero, al propio tiempo, debía probarse que lo inexperimentable, que no puede ser conocido, precisa, sin embargo, ser necesariamente pensado: y debió exhibirse, con ello, la ilusión trascendental, que había seducido desde siempre a todos los grandes pensadores, a que lleva el considerar como objeto de posible conocimiento esto que, necesariamente, sólo puede ser pensado.

Para este designio, parte Kant de la diferencia que media entre entendimiento e intuición sensible: advierte que aquél (el entendimiento) suministra sólo conocimiento de objetos, con ayuda de ésta (la intuición). El pensar, constituído por las categorías, supone los datos de la sensibilidad en tal relación mutua, que cada fenómeno aparece condicionado por otros fenómenos: ahora bien, el entendimiento propende, para pensar en su integridad el fenómeno particular, a captar la totalidad de las condiciones, merced a las cuales aquel sea concebido dentro del nexo de la experiencia entera. Pero esta exigencia es irrealizable, por lo que hace a la infinitud espacial y temporal del mundo de la experiencia. Pues las categorías son principios de relación entre fenómenos; reconocen que cada fenómeno se encuentra siempre condicionado por otros fenómenos cuya condicionalidad, a su vez, se trata de descubrir en otros y así **in infinitum.**[19] De esta relación de entendimiento y sensibilidad se originan, para el conocimiento humano, tareas necesarias y, sin embargo, insolubles; Kant designa Ideas a estas tareas, y razón, en sentido estricto, a la capacidad imprescindible, para llevar a cabo esta suprema síntesis de comprensión.

---

18 De hecho, la "Estética", la "Analítica" y la "Dialéctica trascendentales" constituyen, como se indica en la introducción, las tres partes fundamentales y coordinadas de la *Crítica de la razón pura:* En cambio, es por completo irrelevante el esquematismo formal, que Kant, sacaba de la distribución habitual de los manuales de lógica de su época. La "Metodología" es, en realidad, sólo un apéndice, rico en finas observaciones.

19 Compárese parecido pensamiento, bien que en un sentido metafísico, en Nicolás de Cusa y Spinoza: Parágrafos 27, 6, y 31, 9.

Si quiere representarse la razón una tarea así concebida, como resuelta, ha de pensar la buscada totalidad de las condiciones como algo incondicionado, que, a decir verdad, contenga en sí las condiciones de la serie infinita de los fenómenos, pero que ella misma no aparezca condicionada. Semejante término de una serie infinita entraña una contradicción para el conocimiento, siempre ligado a la sensibilidad; con todo, ha de ser pensada, si la tarea del tendimiento, dirigida a la totalidad, debe concebirse como resuelta en el material infinito de los datos sensibles. Las Ideas, son por tanto, representaciones de lo incondicionado, que precisa ser pensado por manera necesaria, sin poder convertirse nunca en objeto de conocimiento; y la ilusión trascendental a que sucumbe la metafísica proviene de que ve en ellas algo dado, siendo que no constituyen sino tareas propuestas. En verdad no son principios constitutivos, por obra de los cuales, como por medio de las categorías, se crean los objetos del conocimiento; sino principios regulativos, merced a los que se ve constreñida la razón a descubrir siempre nuevas conexiones en el reino de lo condicionado de la experiencia.

De tales Ideas encuentra Kant tres: lo incondicionado respecto a la totalidad de los fenómenos del sentido interno, de los datos del sentido externo y de lo incondicionado en general, es pensado como Alma, Mundo y Dios.

10. La crítica de la psicología racional se hace en los *Paralogismos de la razón pura,* exhibiendo que las pruebas habituales para demostrar la sustancialidad del alma, sucumben al **queaternio terminorum** de una confusión del sujeto lógico con el sustrato real: pone de relieve que el concepto científico de la sustancia está ligado a la intuición de lo permanente en el espacio, y por tanto, sólo es aplicable a la esfera del sentido externo; y concluye que tal Idea del alma, cual unidad real incondicionada de todos los estados del sentido interno, no es, a decir verdad, demostrable ni refutable; pero posee el valor de un principio heurístico para la investigación de los nexos posibles de la vida anímica.

De parecida manera se ocupa de la Idea de Dios el capítulo del "Ideal de la razón". Con una exposición más precisa que la contenida en una de sus anteriores obras sobre el mismo tema, desbarata Kant la fuerza probatoria de los habituales argumentos para demostrar la existencia de Dios. Disputa a la prueba ontológica el derecho de inferir la existencia de Dios, partiendo de su mero concepto; exhibe que la prueba cosmológica involucra una **petitio principii,** cuando busca la "primera causa" de todo acontecer fortuito en un ser "absolutamente necesario"; muestra que el argumento teleológico o físicoteológico —concedida la belleza, armonía y finalidad del universo— lleva, en el mejor de los casos, al viejo concepto de un arquitecto del mundo, bueno y sabio. Pero subraya que la negación de Dios constituye un aserto tan indemostrable, dado que sobrepasa toda suerte de conocimiento de experiencias, como el aserto contrario que, más bien, arraiga en la creencia en la unidad orgánica y real de todo lo existente: el único estímulo poderoso para impulsar la investigación a la rebusca de las conexiones particulares de los fenómenos.

Con todo, lo característico por excelencia es la manera como manipula Kant la Idea del mundo, en las "Antinomias de la razón pura". Estas acuñan del modo más radical el pensamiento medular de la dia-

léctica trascendental, mostrando que, si se considera el *universo* como objeto de conocimiento, pueden emitirse con el mismo derecho afirmaciones diametralmente opuestas y contradictorias entre sí, en tanto se accede, por una parte, a la necesidad del entendimiento de un término en la serie de los fenómenos, y por otra, a la necesidad de la intuición sensible de una sucesión infinita en tal serie. Kant prueba en las "tesis": 1) que el mundo tiene en el espacio y el tiempo principio y fin; 2) que tocante a su sustancia, posee un límite su divisibilidad; 3) que el acontecer en él es libre, esto es, no está condicionado causalmente, y 4) que lo preside un ser absolutamente necesario, Dios: y prueba en las antítesis, para los cuatro casos, lo diametralmente opuesto. Pero se complica el problema, en virtud de que las pruebas (con una excepción) son indirectas, al fundarse la tesis por la refutación de la antítesis; la antítesis, por refutación de la tesis; todo aserto, pues, se prueba y se refuta. Pero la solución de estas antinomias trata de hacer ver, para las dos primeras, "las matemáticas", que el principio del tercero excluído pierde validez donde algo se hace objeto de conocimiento que no puede nunca serlo, como el universo, y Kant ve en ello, con derecho, una prueba indirecta en abono del idealismo trascendental de su doctrina del espacio y tiempo. En la tercera y cuarta antinomias, las "dinámicas", que atañen la libertad y Dios, intenta mostrar Kant (lo que indudablemente es imposible de modo teorético) que no sería absurdo que las antítesis valieran para el mundo fenoménico; las tesis, en cambio, para el mundo incognoscible de las cosas en sí. Para éste, al menos, puede pensarse, sin contradicción, libertad y Dios; al paso que ambas ideas, en el conocimiento de los fenómenos, en ningún caso se verifican.

39. El imperativo categórico

H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (La fundamentación de la ética por Kant), 1877 (2ª ed., 1910).
A. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik* (La psicología de la ética de Kant), Friburgo, 1891.
W. Foerster, *Die Entwicklungsgang der Kantischen Ethik* (La evolución de la ética kantiana), Berlín, 1894.
E. Arnoldt, *Kants Idee vom höchsten Gut* (La idea de Kant del supremo bien), Koenigsberg, 1874.
A. Messer *Kants Ethik* (La ética de Kant), Leipzig, 1904.
B. Puenjer, *Die Religionsphilosophie Kants* (La filosofía de la religión de Kant), Jena, 1874.
A. Schweitzer, *Kants Religionsphilosophie* (La filosofía de la religión de Kant), Friburgo, 1899.
E. Troeltsch, *Lo histórico en la filosofía de la religión de Kant* (*Kantstudien*, IX, pp. 12-154).
Fr. Medicus, *La filosofía de la historia de Kant* (*Kantstudien*, VII, 1902).
R. Kroner, *Kants Weltanschauung* (La concepción del mundo de Kant), 1914.
B. Kellermann, *Das Ideal im System der Kritischen Philosophie* (El ideal en el sistema de la filosofía crítica), 1920.
A. Goedeckemeyer, *Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen* (La concepción de la vida de Kant en sus líneas fundamentales), 1921.
V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (2ª ed., París, 1926).

La función sintetizadora de la razón teorética reside en el enlace de representaciones para formar intuiciones, juicios e Ideas: la *síntesis práctica* es la referencia del querer a un contenido representado, qué,

de tal suerte, se torna fin. Kant ha excluído cuidadosamente esta forma de relación, de los conceptos troncales del entendimiento cognoscente: a trueque de ello, constituye ella la categoría fundamental del uso *práctico de la razón*. No suministra objetos del conocimiento, pero sí objetos de la voluntad.

1. Para la crítica de la razón, surge de ahí el problema de si existe una *síntesis práctica* **a priori,** esto es, si existen *objetos del querer necesarios y universalmente válidos*: o si se puede hablar de algo a que aspira **a priori** la razón, pasando por encima de móviles empíricos. Llamamos a este objeto de la razón práctica universal y necesario la *ley moral*.

Pues desde un principio es claro para Kant que la actividad teleológica de la razón pura, si existe, debe aparecer, frente al estímulo empírico del querer y del obrar, como *mandato*, en la forma de *imperativo*. La voluntad dirigida a los particulares objetos y relaciones de la experiencia, está determinada por ésta y depende de aquéllos: la voluntad racional pura, en cambio, sólo se determina por sí misma. Proyéctase *necesariamente, por tanto, a algo diverso de los impulsos empíricos*, y esto otro por lo que se decide la ley moral, frente a las inclinaciones, es el *deber*.

Por tanto, los predicados de la valoración moral afectan solamente esta manera de determinar el querer: se refieren a la *intención*, no a la acción o a sus resultados externos. Nada en el mundo, dice Kant,[1] puede ser llamado bueno sin limitación, fuera de la buena voluntad: y ésta conserva su dignidad aún cuando su cumplimiento sea totalmente impedido por causas externas. Lo moral como cualidad humana es *intención conforme al deber*.

2. De ahí que con tanta más urgencia haya de averiguarse si existe un tal precepto obligatorio y en qué reside; una ley, cuyo cumplimiento exige la razón, con plenaria independencia de toda suerte de fines empíricos. Para resolver semejante problema, parte Kant de los encadenamientos teleológicos que tienen efecto en la esfera de la voluntad. La experiencia de las conexiones causales en el reino de la naturaleza, nos constriñe a querer esto por motivo de aquello, según la *relación sintética de fines y medios*. De la reflexión práctica sobre tales nexos se originan reglas (técnicas) para la acción conveniente y advertencias (prácticas) para una vida circunspecta. Todas ellas dicen: "Si quieres lograr esto, debes proceder de este modo." Son, por ello mismo, *imperativos hipotéticos*. Suponen que se quiere algo de antemano y, por tal motivo, exigen otro acto de voluntad, que es imprescindible para el cumplimiento de lo querido.

Pero la ley moral es independiente de todo querer que se impone de modo empírico, y la acción moral no puede ponerse como medio al servicio de otros fines. La exigencia del precepto moral ha de presentarse y cumplirse por *ella misma*. No apela a aquello que el hombre de antemano desea, sino reclama un querer que en sí mismo tiene su valor, y un obrar verdaderamente moral es sólo aquel en que se cumple tal precepto, sin tener en consideración otras consecuencias. La ley moral

1 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, I, Obras completas, IV, p. 393.

es un *mandato*, un *imperativo categórico*. Vale de modo absoluto, incondicionalmente, al paso que los imperativos hipotéticos son relativos.

Si se pregunta ahora por el contenido del imperativo categórico, puede contestarse, sin más, que no posee determinación empírica alguna: la exigencia de la ley moral no se refiere a la "materia del querer". De ahí que tampoco sea pertinente convertir la felicidad en principio de la moral: pues el anhelo de felicidad existe empíricamente, no es una exigencia de la razón. La moral eudemonista conduce pues a innegables imperativos hipotéticos: para ella las leyes morales son únicamente "consejos de mundanología" que satisfacen del mejor modo el querer natural. Pero la ley moral exige otro querer que el natural: está destinada a algo más alto que a hacernos felices. Si hubiera querido la naturaleza poner nuestro destino en la felicidad, hubiese hecho mejor en dotarnos del instinto infalible y no con la razón práctica de la conciencia que, de continuo, se encuentra en conflicto con nuestros impulsos.[2] Incluso la moral de la felicidad es para Kant el tipo de la falsa moral: pues en ella vale la máxima: "Debo hacer esto merced a que quiero otra cosa." Todas estas especies de moral son *heterónomas*: subordinan la razón práctica a algo dado fuera de ella, y tal reproche vale para todos los ensayos que intentan fundar el principio de la moralidad en conceptos metafísicos, como el de la perfección. Kant rechaza con insuperable energía la moral teológica, pues ésta amalgama todas las formas de heteronomía, cuando pone la sanción en la voluntad divina; el criterio, en la utilidad, y el motivo de la acción, en la perspectiva de premio y castigo.

3. El imperativo categórico debe ser la expresión de la *autonomía de la razón práctica*, esto es, de la pura autodeterminación del querer racional. Se refiere, por tanto, sólo a la *forma* del querer y reclama que ésta sea una ley universalmente válida. La voluntad es heterónoma, cuando obedece un impulso empíricamente dado; es autónoma, sólo allí donde realiza una ley dada por sí misma. El imperativo categórico exige que se obre, no obedeciendo impulsos sensibles, sino según *máximas*, y, a decir verdad, con arreglo a aquellas que armonicen con una legislación universal y válida para todos los seres volentes racionalmente dotados: "*Obra de tal suerte como si la máxima de tu obrar debiera convertirse, por tu voluntad, en ley general de la naturaleza.*"

Pareja determinación puramente formal de lo que es conforme a la ley, gana en sentido concreto, cuando se pasa a considerar las diversas especies de valores. En el reino de los fines, todo tiene un precio (el precio de su utilidad para ciertos propósitos); por tanto, allí todo es sustituíble; en cambio, sólo tiene *dignidad* lo pleno de valor en sí mismo, lo que constituye la condición merced a la cual puede tornarse valiosa otra cosa. La dignidad conviene en primera línea, a la ley moral misma; por tanto, sólo el *respeto a la ley* puede ser el motivo que determine al hombre a obedecer: sería degradante si se procediese teniendo a la vista ciertas ventajas externas. Pero la dignidad de la ley moral recae en el hombre, quien, en el ámbito entero de la experiencia, es el único determinado y capacitado para proceder con arreglo a esta ley, ser su portador y con ella identificarse. *El respeto a la dignidad humana* es para Kant, pues, el principio positivo de la doctrina moral. El hombre no debe cumplir su deber en atención al provecho que espera, sino por *respeto a él mismo*, y en su trato con otro hombre ha de tener esta línea de conducta: nunca ver en el prójimo un simple medio para la consecución de ciertos fines, sino respetar en él la *dignidad de la persona*.

[2] *Id.* IV, p. 395.

De aquí derivó Kant[3] una moral noble y austera que no perdía de vista, en el ambiente de su época, el carácter rigorista y cierta severidad pedantesca. Pero quedaba definitivamente fundado en su sistema el antagonismo entre *deber e inclinación*. El principio de la autonomía admite únicamente, como querer moral, el que procede con arreglo al deber según máximas: ve en toda motivación del obrar moral por impulsos naturales, una falsificación de la moralidad pura. Sólo el deber es moralmente digno. Los estímulos empíricos de la naturaleza humana son en sí éticamente indiferentes; pero se tornan malos cuando se rebelan contra la exigencia de la ley moral: la vida moral del hombre consiste en realizar los preceptos del deber en lucha contra las inclinaciones.

4. La autodeterminación del querer racional es, por tanto, la suprema exigencia y condición de toda moralidad. Mas ella no es factible en el reino de la experiencia, siempre conocida y determinada por las categorías: pues ésta (la experiencia) sólo admite la determinación de cada uno de los fenómenos por otros; la autodeterminación como capacidad de *iniciar* una serie de hechos condicionados, es imposible, según lo enseñan los principios del conocimiento teorético. Con arreglo a estos últimos, cada hecho particular del querer aparece determinado por otro, esto es, por un motivo concreto: ahora bien, la ley moral exige un *querer libre*, que sólo por la forma de la ley deba ser determinado. La moralidad es posible sólo por la *libertad*, esto es, por la aptitud de una acción que no está condicionada por otra, según el esquema de la causalidad, sino por sí misma determinada: es por sí la causa de una serie ilimitada de hechos naturales.[4] Si tuviera que decidir la razón teorética, cuyo conocimiento está limitado a la experiencia, sobre la realidad de la libertad, tendría que negar ésta, pero, con ello, asimismo tendría que rechazar la posibilidad de la vida moral. Mas la *Crítica de la razón pura* ha mostrado que la razón teorética no puede predicar nada sobre la cosa en sí, y que, según eso, no entraña ningún contrasentido, admitir la posibilidad de la libertad para lo suprasensible. Ahora bien, si se muestra que la libertad debe ser necesariamente real (sin lo cual no sería posible la vida moral), se garantiza de esta guisa la *realidad de la cosa en sí y de lo suprasensible*, que había permanecido siempre problemático en la esfera de la razón teorética.

Tal garantía, sin género de duda, no es la de una prueba, sino la de un *postulado*. Reposa en la conciencia: *tú puedes, luego tú debes*. Puesto que brilla en ti la ley moral, puesto que crees en la posibilidad de acatarla, debes también creer en las condiciones de ella, en la

[3] Principios metafísicos de la doctrina de la virtud.

[4] Este concepto de libertad no es el de la indiferencia incausada, sino el de una determinación volitiva por la ley racional y no por un querer empírico y materialmente dado, que a ella precediera temporalmente: comp. *Crítica de la razón práctica*, parágrafo 5, Obras completas, V, p. 28 s.

autonomía y en la libertad. La libertad no es objeto de conocimiento, sino de fe, pero de una creencia que en la esfera de lo suprasensible vale de modo tan necesario y universal, como los principios del entendimiento en el dominio de la experiencia, de una creencia **a priori**.

La razón práctica, así, se independiza por completo de la razón teorética. En la filosofía precedente imperó "el primado" de la razón teorética sobre la práctica: por obra del saber había que determinar si y cómo existía la libertad y, con arreglo a ello, decidir sobre la realidad de la vida moral. Según Kant, la realidad de lo moral constituye el hecho de la razón práctica y, por tanto, debe creerse en la libertad como la condición de su posibilidad. De esta relación se origina en Kant el primado de la razón práctica sobre la teorética: pues la primera no sólo es capaz de garantizar lo que la última rechaza, sino que también muestra que la razón teorética aparece determinada por las necesidades de la práctica, en aquellas Ideas de lo incondicionado, merced a las cuales apuntaba ella misma su propia superación (parágrafo 38, 9).

Con ello aparece en Kant, en una nueva, originalísima forma, la doctrina platónica de los dos mundos: del sensible y del suprasensible, de las apariencias y de las cosas en sí. A aquél conduce el saber, a éste la fe; aquél es el reino de la necesidad, éste, el reino de la libertad. La relación antagónica, y sin embargo recíproca, de los dos mundos, se manifiesta de continuo en la esencia del hombre, quien únicamente pertenece a los dos, en igual proporción. En tanto es un miembro del orden natural, aparece como carácter empírico, esto es, según sus propiedades permanentes así como sus decisiones particulares volitivas, cual un producto necesario, en el nexo causal de los fenómenos; pero como miembro del mundo suprasensible es un carácter inteligible, a saber, un ser determinado en sí, por libre autodeterminación. Para la conciencia teorética, el carácter empírico es sólo la apariencia, ligada a la ley de causalidad, del carácter inteligible, cuya libertad sólo puede ser explicada por la responsabilidad, como aparece en la conciencia moral.

5. Pero la libertad no es el único postulado del creer **a priori**. Los nexos entre el mundo sensible y el mundo moral exigen también una más amplia conexión, que Kant halla en el concepto del supremo bien.[5] El desideratum del querer sensible es la felicidad, el del querer moral es la virtud: Ahora bien, ambos objetivos no pueden encontrarse en la relación de medio a fin. El anhelo de felicidad no hace al hombre virtuoso, y la virtud ni puede ni hace feliz a nadie. Entre ambos no existe nexo causal, ni debe surgir éticamente ninguna relación teleológica. Mas, puesto que el hombre pertenece tanto al mundo sensible como al inteligible, el "supremo bien" reside en la síntesis de virtud y felicidad. Pero esta definitiva síntesis de los conceptos prácticos sólo es moralmente admisible en caso de que la virtud sea digna de la felicidad.

La necesidad causal de la experiencia, empero, no cumple la síntesis exigida de la conciencia moral. La ley natural es éticamente indiferente y no da garantía alguna de que la virtud conduzca, por modo necesario, a la felicidad: A la inversa, enseña la experiencia, más bien, que hombres no virtuosos disfrutan de dicha temporal. Por tanto, si la conciencia moral exige la realidad del supremo bien, la fe ha de proyectarse a lo suprasensible, más allá de la vida empírica del hombre y del orden natural de la experiencia. Postula una realidad de la persona humana sobre la existencia temporera —la vida inmortal— y un orden ético universal fundado en una razón insuperable, en Dios.

[5] *Crítica de la razón práctica*, "Dialéctica".

La prueba moral de Kant acerca de la libertad, la inmortalidad y la divinidad, no es una prueba del saber, sino de la fe: los postulados son las condiciones de la vida moral, y su realidad ha de ser creída como ésta. Pero teoréticamente hablando son ahora tan poco cognoscibles como antes.

6. El dualismo de naturaleza y moralidad manifiéstase en Kant, del modo más enérgico, en la filosofía de la religión, cuyos principios sólo puede hallar, según su teoría del conocimiento, en la razón práctica. Exclusivamente la conciencia moral es portadora de universalidad y necesidad, en relación con lo suprasensible. En materia de religión sólo vale **a priori** lo que se funda en la moral. La religión racional de Kant no es, pues, religión natural, sino "teología moral". La religión reposa en la representación de la ley moral como precepto divino.

Kant desenvuelve esta forma de vida religiosa de la moralidad, partiendo otra vez de la doble naturaleza del hombre. Existen en el hombre dos órdenes de afanes, los sensibles y los morales: merced a la unidad de la personalidad volente, no pueden los dos órdenes sino hallarse en relación mutua. Ahora bien, según la exigencia ética, han de subordinarse los motivos sensibles a los inteligibles: pero de hecho se encuentra en el hombre la relación inversa, por naturaleza,[6] y puesto que los impulsos sensibles son malos en la medida en que se rebelan contra los inteligibles, existe en el hombre una inclinación natural hacia lo malo. Mas esta "maldad radical" no es necesaria; pues, de otra suerte, no existiría responsabilidad alguna de ella. Es ciertamente, inexplicable, pero es un hecho: el hecho de la libertad inteligible. La tarea que de ahí se sigue para el hombre es la de la inversión de los motivos, susceptible de promoverse en el hombre, —por la lucha del principio noble contra el abyecto. Pero en aquel cambiante estado, obra sobre el hombre la férrea majestad de la ley moral, con limitación desesperante, y necesita, por tanto, para tonificar sus incentivos morales, de la fe en un poder divino, que le imponga la ley moral como precepto, pero para cuyo cumplimiento también es imprescindible el apoyo del eros redentor.

Desde este ángulo visual, da Kant una nueva interpretación a la parte medular de la doctrina cristiana, convirtiéndola en una "religión pura de la moralidad": Columbra en el logos el ideal de la perfección moral del hombre: la redención, en el amor representativo, el misterio de la nueva vida. En el intento por obtener de las doctrinas de la religión positiva lo que puede fundarse desde el punto de vista del criticismo,[7] va, al apli-

[6] La concepción pesimista de la esencia natural del hombre proviene, en Kant, sin género de duda, de su educación religiosa: sin embargo, se defiende expresamente contra la identificación de su doctrina del mal radical con el concepto teológico del pecado original; comp. *Religión dentro de los límites de la mera razón*, I, 4.

[7] Comp. E. TROELTSCH, *Lo histórico en la filosofía de la religión de Kant*, *Kantstudien*, IX, 1904, pp. 21-154.

car ciertos dogmas trasmitidos, más allá de aquello que puede ser derivado como consecuencia rigurosamente lógica de su filosofía teorética y práctica.[8] Sin duda procede así por hondos motivos religiosos, y restablece con ello el derecho, que había ahogado el racionalismo de la Epoca de las Luces, bien que alejado de la fe histórica de la ortodoxia, de los móviles verdaderamente religiosos que palpitan en la *necesidad de redención*. Cierto que también, para él, la verdadera Iglesia es la invisible, el reino de Dios, la comunidad moral de los redimidos. Las iglesias son los hechos históricos de la comunidad moral de los hombres: han menester del recurso de la revelación y de la fe "estatutaria". Pero tienen la tarea de poner estos recursos al servicio de la vida moral, y cuando en vez de proceder así hacen gravitar su existencia en torno a lo estatutárico, degeneran en fariseísmo y mojigatería.

En cambio, la "comunidad de los santos", la armonía ético-religiosa del género humano aparece como el *bien verdaderamente supremo de la razón práctica*. Supera el sentido subjetivo-individual de una síntesis de virtud y felicidad, y tiene por contenido la realización de la ley moral en el devenir del género humano: el reino de Dios sobre la Tierra.[9]

7. Circunscribiendo la valoración moral a la intención, desarrolla Kant, en la *filosofía del derecho*, aquellas nociones de que se ocupa ésta, con independencia en lo posible de la ética. Kant distingue, tocante a la valoración moral, entre la *moralidad de la intención* y la *legalidad del obrar*, la espontánea obediencia a la ley moral y la conformidad externa de la acción con lo exigido por la ley. Las acciones son coercitibles, las intenciones nunca. Al paso que la moral habla de los deberes de la intención, se ocupa el derecho de los deberes externos y obligatorios de la acción y no pregunta acerca de las intenciones merced a las cuales se cumplen o se violan éstos.

Sin embargo, Kant hace del concepto central de toda su Filosofía práctica, la *libertad*, asimismo el fundamento de su doctrina del derecho. Pues también el derecho es una exigencia de la razón práctica y tiene en ella su principio válido **a priori**: No debe ser concebido, pues, como un producto de intereses empíricos, sino como una determinación racional y universal del hombre: la vocación para la libertad. La comunidad de los hombres está integrada por aquellos seres destinados a ser libres moralmente, pero que también se encuentran en el estado natural de la arbitrariedad, donde recíprocamente se obstaculizan y menoscaban en su acción. El derecho tiene la tarea de fijar las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno se armoniza con el arbitrio de otro, según una ley universal de libertad, y de asegurar tal libertad de la persona humana por la obligación de estas condiciones.

Sobre este principio construye Kant el sistema del derecho privado, del derecho público y del derecho de gentes. Es muy instructivo observar cómo los principios de la teoría moral determinan el contenido de esta construcción. Así, se estatuye en el derecho privado el importante principio —en armonía con el imperativo categórico— de que el hombre nunca

[8] Comp. TH. HOEKSTRA, *Immanente Kritik zur kantischen Religionsphilosophie* (Crítica inmanente a la filosofía kantiana de la religión), Kampen, 1906.

[9] Comp. *Crítica del juicio*, parágrafos 85 ss.; *Religión dentro de los límites de la mera razón*, tercera parte, I, pp. 2 ss.

ha de ser empleado como cosa. Así el poder correccional del Estado debe fundarse en la necesidad moral de la reparación, y no en la tarea de mantener el estado de derecho.

La validez del derecho sólo es provisoria en el estado de naturaleza: es completa, o como Kant dice, perentoria, cuando queda asegurada obligatoriamente en el *Estado*. Para Kant el módulo de la justicia, en la organización estatal, reside en la idea de que nada ha de decidirse y practicarse que no hubiera podido ser decidido, si el Estado se hubiese originado sobre la base de un *contrato*. La teoría del contrato no es aquí una explicación acerca del origen empírico del Estado, sino una norma con arreglo a la cual debe cumplir éste sus tareas. Tal norma es viable en cualquier constitución, siempre que no impere el arbitrio sino la ley: se pone en práctica del modo más seguro, cuando no aparecen subordinados entre sí los tres poderes públicos: el legislativo, el ejecutivo y el judicial, y cuando el primero de ellos existe en la forma "republicana" del sistema por representación, lo que podría también realizarse por cierto en una monarquía representativa. Sólo así, opina Kant, queda asegurada la libertad de los otros, y sólo cuando todos los Estados hayan aceptado esta constitución, puede el Estado de naturaleza, en el que éstos todavía hoy se encuentran, ceder el paso a un Estado de derecho. Entonces tendrá también el derecho de gentes, que ahora no pasa de ser provisorio, un valor perentorio.[10]

8. Sobre fundamentos filosófico-religiosos y filosófico-jurídicos, se erigen las ideas de Kant acerca de la historia.[11] Se originan de aquel compromiso de ideas en que Rousseau y Herder discrepaban. Kant no puede ver en la historia el extravío de un estado originariamente bueno de la humanidad, ni la evolución, necesariamente espontánea por naturaleza, de su disposición primigenia. Si ha existido un estado paradisíaco de la humanidad, ha sido el estado de la inocencia, en el que, viviendo aquélla sus impulsos naturales, aun no tuvo conciencia de su tarea moral. *El comienzo de la obra cultural* sólo fue posible por una ruptura con el estado de naturaleza, al llegar a tenerse conciencia de la ley moral en su nuevo orden que estatuía. Este *pecado original* (teoréticamente inconcebible) es el origen de la historia. El impulso natural, éticamente indiferente en otro tiempo, se ha tornado, ahora, malo, y debe ser combatido.

Desde entonces, *el progreso de la historia no reside en un desarrollo de la felicidad humana*, sino en el acercamiento a la perfección moral y en la propagación del *imperio de la libertad ética*. Con extrema gravedad acoge Kant el pensamiento de que el auge de la civilización se lleva a cabo a costa de la felicidad individual. Quien toma por módulo la felicidad, sólo puede hablar de un regreso en la historia. Cuanto más complicadas son las relaciones sociales, tanto más crece la energía creadora de la cultura, tanto más aumentan las necesidades individuales, y tanto más esfúmase la perspectiva de

[10] W. HAENSEL, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht* (La doctrina de Kant acerca del derecho de resistencia), Berlín, 1926.

[11] Comp., fuera de lo que se ha expuesto renglones arriba acerca de la evolución del sistema kantiano, el tratado *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (1784); *Recensión de las ideas de Herder* (1785); *Probable comienzo de la historia universal* (1786).

satisfacerlas. Pero, puntualmente, esto contradice la opinión de los portadores del Iluminismo filosófico, de que la felicidad es el destino del hombre. En relación inversa a la satisfacción empírica del individuo, se desarrolla la educación moral del conjunto, el dominio de la razón práctica. Y, puesto que la historia exhibe la vida externa de la humanidad, su objetivo es la realización del derecho, la creación de la mejor constitución política en todos los pueblos: la paz perpetua —un fin cuyo cumplimiento, al par que el de todas las Ideas e ideales, yace en el infinito.

40. La finalidad natural

A. Stadler, *Kants Teleologie* (La teleología de Kant), Berlín, 1874.

H. Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik* (La fundamentación de la estética por Kant), Berlín, 1889.

V. Basch. *Essai critique sur l'esthétique de Kant,* París, 1896.

O. Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft* (La doctrina de Kant acerca del genio y el origen de la crítica de la capacidad de juzgar), Gotinga, 1901.

E. Ungerer, *Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie* (La teleología de Kant y su importancia en la lógica de la biología), 1921.

A. Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik* (La crítica de la capacidad de juzgar en Kant, su historia y sistemática), Halle, 1923.

Debido a la aguda oposición de naturaleza y libertad, necesidad y finalidad, acaban por separarse en Kant la razón teorética y la práctica a tal extremo, que queda en peligro la unidad de la razón. La filosofía crítica ha menester, por tanto, de un *tercer principio* definitivamente conciliador merced al cual se lleve a efecto la *síntesis de aquellos antagonismos,* y esto tiene lugar en una forma ejemplar para el desarrollo metódico de su sistema.[1]

1. Con arreglo a la clasificación tripartita de la vida psíquica, adoptada por Kant (comp. parágrafo 36, 8), la solución de tal problema no puede hallarse sino en la esfera del *sentimiento o asentimiento.* Éste ocupa efectivamente un *lugar intermedio* entre la representación y el deseo. También el sentimiento (o asentimiento) supone una representación, forjada en sentido teorético, del objeto, y se relaciona con ella de *modo sintético:* y esta *síntesis* se manifiesta como sentimiento de placer o displacer, o como asentimiento o disentimiento en que el sujeto considera a los objetos como adecuados o inadecuados para algo. Puede darse el módulo de tal valoración (apreciación), pues, como intención consciente de finalidad; por tanto, existir en la forma de querer, y en tales casos se designa a los objetos ora útiles, ora perjudiciales; mas también hay sentimientos que, sin estar referidos a intención alguna, caracterizan a sus objetos como *agradables o desagradables,* y también en éstos debe ser decisiva, de algún modo, la finalidad, aunque no consciente.

De ahí que la crítica de la razón lance la pregunta: *¿Hay sentimientos* **a priori** *o asentimientos de validez universal y necesaria?* Es claro que la decisión acerca de la validez de los fines depende de lo que determina a los sentimientos y asentimientos en cuestión. Ahora bien, tocante a las intenciones del querer, la pregunta ya ha sido resuelta por la crítica de la razón práctica: el único fin de la voluntad susceptible de tener validez **a priori**, es el cumplimiento del imperativo categórico, y en este sentido deben ser estimados como necesarios y universalmente válidos sólo los sentimientos del asentir y disentir con los cuales podamos emplear los predicados éticos de "bueno" y "malo". Por tanto, se limita el nuevo problema a la aprioridad de aquellos sentimientos a los que no precede, fundando ninguna intención de finalidad. Estos son, como de antemano puede advertirse, los sentimientos de lo *bello y de lo sublime.*

[1] Compárese la nota al fin de la Introducción a la *Crítica del juicio,* Obras completas, V, p. 197.

2. En otro sentido, empero, se ensancha el problema, al traer a cuento las *funciones lógicas* que vienen al caso en los sentimientos (y asentimientos). Los juicios en los que éstos se expresan son todos, sin duda alguna, de naturaleza sintética. Predicados como agradable, útil, bello y bueno, no están contenidos analíticamente en el sujeto; sino dan noticia del valor del objeto respecto a un fin: Son valoraciones de finalidad y *significan en cada caso, la subordinación del objeto al fin.* Kant designa, dentro del esquema psicológico que está en la base de toda su crítica de la razón a la capacidad de subsumir lo particular bajo lo general, con el nombre de *capacidad de juzgar* *(Urteilskraft)*, y ésta debiera tener, incluso en las funciones teoréticas, el papel mediador entre razón y entendimiento de tal modo que aquélla suministrase los principios, éste los objetos: la capacidad de juzgar, en cambio, llevaría a cabo la aplicación de los principios a los objetos.

La capacidad de juzgar, sin embargo, es analítica en su uso teorético, en cuanto caracteriza los objetos mediante conceptos genéricos, según reglas lógico-formales: Se trata de encontrar para la premisa mayor la premisa menor conveniente o para la premisa menor la premisa mayor, a fin de sacar la conclusión correcta. Frente a esta capacidad de juzgar "determinativa", que no ha menester de "crítica" alguna, pone Kant ahora una *reflexiva*, en la que la síntesis estriba, puntualmente, en el acto de subordinar algo a un fin. Y con arreglo a ello se formula en estos términos el problema de la crítica de la capacidad de juzgar: *¿Es posible* **a priori** *concebir a la naturaleza dotada de finalidad?* Sin linaje de duda, constituye esto la suprema síntesis de la filosofía crítica: *el empleo de las categorías de la razón práctica en la esfera de los objetos de la razón teorética.* Es claro de antemano que este empleo no puede ser teorético ni *práctico, no puede ser un conocimiento ni un querer: es únicamente la consideración de la naturaleza desde el punto de vista de la finalidad.*

Cuando la capacidad de juzgar reflexiva indica el camino para concebir la naturaleza con vistas a la finalidad del sujeto de que se trata como tal, procede *estéticamente*, esto es, tiene que ver con nuestra sensibilidad;[2] si, en cambio, considera a la naturaleza de tal suerte como si ésta en sí estuviera dotada de finalidad, entonces procede *teleológicamente*, en el estricto sentido de la expresión. De esta suerte se divide la Crítica de la Capacidad de Juzgar en dos partes: la investiga-

[2] Así justifica Kant, en la Introducción, VII (Obras completas, V, pp. 188 ss.) el cambio de terminología: comp. el tomo IV, 30; y III, 50, de las Obras completas, así como el parágrafo 34, 11, nota 24, de esta obra.

ción de los problemas estéticos y la investigación de los problemas teleológicos.

3. En la primera parte, trata Kant, de inmediato, de escindir rigurosamente el juicio estético de las especies de juicios de sentimiento o asentimiento colindantes con él, en ambas direcciones. Para eso, parte del sentimiento de lo bello. Con lo bueno comparte lo bello el carácter de ser **a priori**; pero lo bueno es aquello que concuerda con la norma suprema expresada en la ley moral; lo bello, en cambio, place sin concepto. De ahí que no sea posible suministrar un criterio general y objetivo, con arreglo al cual pueda ser juzgada con evidencia lógica la belleza; no es posible una doctrina estética; sólo hay una *Crítica del gusto,* esto es, una investigación acerca de la posibilidad de la validez **a priori** de los juicios estéticos.

Por otro lado, comparte lo bello con lo agradable la inconceptuabilidad, la ausencia de un módulo consciente para juzgar, es decir, la inmediatez de la impresión. Pero la diferencia reside en que lo agradable es algo que place de manera individual y fortuita, al paso que lo bello es objeto de un placer universal y necesario.[3] La sentencia de que no se puede disputar sobre gustos, es verdadera en el sentido de que, en cosas del gusto, de hecho, no puede ejecutarse nada echando mano de recursos conceptuales; lo que no excluye que sea posible una apelación a sentimientos universalmente válidos. La dificultad lógica del juicio estético había consistido para Kant, en que expresa siempre la apreciación singular de la vivencia y, sin embargo, pretende con éxito, validez universal y necesaria. Pareja especie de aprioridad no puede ser conceptual como la de los juicios teoréticos y prácticos: ha de fundarse de algún modo, pues, recurriendo al sentimiento.

En fin, de ambos (de lo bueno y de lo agradable) se diferencia lo bello en que es objeto de un placer por completo desinteresado; lo que se manifiesta en que, para el juicio estético, la realidad empírica de su objeto es enteramente indiferente. Los sentimientos hedónicos suponen en su totalidad la actualidad material de los fenómenos que los provocan: Asentimiento o disentimiento éticos toman en cuenta la realización del fin moral, en el querer y obrar: los sentimientos estéticos, en cambio, implican un puro estado de complacencia en la mera representación del objeto, aunque éste carezca de objetividad para el conocimiento, o no exista. A la vida estética falta tanto el impulso sentimental del bienestar y malestar personales, como la seriedad de la faena universalmente válida de los fines morales: es un simple juego de las representaciones en el ámbito de la fantasía.

Una complacencia tal, que no se refiere al objeto, sino sólo a la imagen del objeto, no afecta la materia objetiva de él —puesto que ésta aparece siempre en relación con el interés del sujeto— sino sólo la forma mediante la cual se representa el objeto mismo. Y en ella habrá que buscar, si en algún lugar existe, el fundamento de la síntesis **a priori**, que, de alguna manera, es inmanente a los juicios estéticos. La finalidad de los objetos estéticos no puede residir en su compati-

[3] Comp. F. Blencke, *Kants Unterscheidung des Schönen vom Angenehmen,* (La distinción kantiana de lo bello y de lo agradable), Estrasburgo 1889, en cuya obra se acentúa la analogía con el juicio de percepción y juicio de experiencia. (Véase el parágrafo 38, 6).

bilidad con cualesquiera intereses, sino en su compatibilidad con las formas cognoscitivas, merced a las cuales nos los representamos. Ahora bien, las fuerzas que colaboran en la representación de todo objeto, son la sensibilidad y el entendimiento. El sentimiento de lo bello, pues, se origina en aquellos objetos, en cuya representación participan sensibilidad y entendimiento de modo armónico. Semejantes objetos son adecuados, por su influjo sobre nuestra actividad representativa: y a ello se refiere el placer desinteresado que se manifiesta en el sentimiento de su belleza.

Mas esta referencia a los principios formales de la representación de objetos no tiene su raíz solamente en procesos individuales, sino en la "conciencia en general", en el "sustrato suprasensible de la humanidad". Por ello, el sentimiento de tal finalidad de objetos es comunicable de manera universal, aunque conceptualmente no pueda demostrarse; de ahí puede hacerse comprensible lo **a priori** del juicio estético.

4. Al paso que la "finalidad inintencionada" de lo bello está en relación con el influjo del objeto sobre la función cognoscitiva, concibe Kant la esencia de lo sublime, por cierta compatibilidad del influjo de los objetos con la relación que guardan la parte sensible y la suprasensible de la naturaleza humana.

Mientras lo bello significa un ritmo placentero en el juego de las energías cognoscitivas, el efecto de lo sublime se produce por un sentimiento displicente *(Unlustgefuehl)* de lo inasequible. Frente a la magnitud incomensurable o la fuerza omnipotente de los objetos sentimos la incapacidad de nuestra intuición sensible para dominarlas, nos sentimos oprimidos y humillados: Unicamente sobre esta nuestra insuficiencia sensible se erige la capacidad suprasensible de nuestra razón. Si la imaginación tiene que ver sólo con las relaciones extensivas, de magnitud —lo sublime matemático—, triunfa entonces la actividad, firmemente creadora, de la razón teorética: cuando se trata, en cambio, de las relaciones de fuerza —el sublime dinámico— se impone entonces nuestra dignidad moral sobre toda suerte de fuerzas de la naturaleza. En ambos casos queda superado y vencido el desagrado de nuestra postración sensible gracias a nuestro elevado y racional destino. Y puesto que esto constituye la proporcionada relación de las dos vertientes de nuestra esencia, obran estos objetos sublimando, y crean un sentimiento placentero de la razón, que nuevamente, ya que se funda en la relación de las formas de las representaciones, es de validez **a priori** y comunicable de modo universal.

5. La teoría estética de Kant culmina, pues, no obstante su punto de partida "subjetivo", en una explicación de lo bello y lo sublime en la naturaleza; y caracteriza ambos sentimientos por medio de la relación de las formas de las representaciones. Por ello, halla el filósofo la belleza pura sólo allí donde el juicio estético se refiere a formas exentas de significación conceptual. Donde aparece mezclada al placer una referencia a la significación de las formas, por ejemplo, una norma de conducta, por imprecisa que ésta sea, entonces surge la belleza tendenciosa. Esta aparece siempre donde el juicio estético se dirige a objetos en cuya representación interviene una referencia de finalidad externa. Las normas de la belleza tendenciosa se manifiestan en tanto consideramos en el fenómeno individual la relación con lo especial que él expresa. No existen normas de belleza para paisajes, arabescos, flores, pero sí para los

supremos tipos del mundo orgánico. Tales normas son los ideales estéticos, y el verdadero ideal del juicio estético es el hombre.

La representación del ideal es el arte, la capacidad de la producción estética. Pero para que sea una actividad adecuada del hombre, su obra ha de producir la impresión de lo bello, esto es, ha de ser no intencionada, libre de interés y exenta de conceptuación, como la belleza de la natura. El arte técnico produce con arreglo a normas e intenciones, objetos adecuados para la satisfaccción de determinados intereses. Las bellas artes obran sobre el sentimiento cual un producto espontáneo de la naturaleza: es preciso "considerarlas como naturaleza".

El secreto y lo característico en la creación estética reside en que el espíritu verdaderamente creador labora de la misma manera como se genera la naturaleza: inintencionada y desinteresadamente. El gran artista no produce con arreglo a cánones universales; más bien, inventa éstos en su faena no arbitraria: es original y ejemplar a la vez. El genio es una inteligencia que obra como naturaleza.

En la esfera de la racionalidad humana está representada la buscada síntesis de libertad y naturaleza, de finalidad y necesidad, de actividad práctica y teorética, por el genio, que crea con finalidad inintencionada la obra de arte.[4]

6. En la crítica del juicio teleológico el tema por excelencia reside en fijar, con arreglo a los puntos de vista del Idealismo trascendental, las relaciones que median entre la explicación científica de la naturaleza y la consideración finalista de ella. La teoría científico-natural sustenta, en todas sus partes, el mecanicismo; el fin no es categoría ni principio constitutivo de conocimiento verdadero: toda explicación de la naturaleza muestra la necesidad causal, merced a la que un fenómeno produce otro. No puede pensarse conceptualmente una cosa de la naturaleza, admitiendo aquella supuesta finalidad. Semejante teleología "indolente" es la muerte de la filosofía natural. La concepción finalista no tiene lugar en la esfera del conocimiento.

Mas, partiendo del punto de vista de la explicación mecánica de la naturaleza, sólo se tendría el derecho de recusar toda suerte de consideración teleológica, si con el simple recurso de conceptos científicos se pudiese hacer comprensible el sistema total de la experiencia, hasta en sus últimas manifestaciones, al menos en sus radicales principios. Pero si existen provincias donde la teoría científica (no precisamente debido a la limitación del material de la experiencia humana, sino a la forma constante de proceder en la investigación) es insuficiente para explicar lo dado, es preciso admitir para estos sectores la posibilidad de un complemento del saber mediante una consideración teleológica, poniendo de relieve que lo inexplicable mecánicamente da la inequívoca impresión de finalidad. La teleología crítica versa sólo sobre los conceptos límites de la explicación mecánica de la naturaleza.

El primero de ellos es la vida. No sólo no ha sido lograda hasta ahora una explicación mecánica del organismo, sino que incluso para Kant es imposible por principio. Toda vida se explica sólo mediante otra vida. Se deben explicitar las funciones particulares de los organismos

[4] Acerca de la conexión histórica de estas doctrinas desenvueltas por Kant en el marco de sus sistemas, compárese el libro ya citado renglones arriba de O. Schlapp.

mediante un nexo mecánico de sus partes entre sí y su medio ambiente. Pero precisa tomar en cuenta lo distintivo de la materia organizada y su capacidad de reacción como un momento ya no reductible. Si quisiera un "arqueólogo de la naturaleza" perseguir, tan lejos como fuera posible, la genealogía de los seres vivos, el origen de unas especies de otras, según principios mecánicos,[5] tropezaría siempre con una organización primigenia, que no podría explicar por el simple mecanismo de la materia inorgánica; pues de otra suerte estaríamos en aptitud de reconstruirla.

Pero esta explicación es imposible ya que la esencia del organismo reside en que el todo está determinado por las partes, así como la parte por el todo, de manera que cada miembro es tanto causa como efecto del todo. Esta mutua causalidad es mecánicamente inconcebible: el organismo es el milagro del mundo de la naturaleza.[6] Precisamente este juego de formas y fuerzas a sí mismo referido, es lo que produce, respecto al organismo, la impresión de finalidad. Por ende, la consideración teleológica de los organismos es necesaria y universalmente válida. Pero nunca ha de verse en ello otra cosa que una forma de consideración. El pensamiento jamás debe detenerse en lo particular: la mirada en esta vitalidad plena de fin debe servir más bien como principio heurístico, para la búsqueda de los nexos mecánicos, por obra del cual ésta se lleva a efecto en cada caso particular.

7. Kant designa con el nombre de especificación de la naturaleza un segundo límite del conocimiento natural. De la razón pura se derivan las formas generales de la legalidad en la naturaleza, pero sólo éstas. Las leyes especiales de la naturaleza se ordenan bajo tales leyes generales, pero no se derivan de ellas. Su peculiar contenido es sólo empírico, esto es, desde el punto de vista de la razón pura, fortuito, de mera validez facticia.[7] No puede explicarse por qué aparecen con este contenido y no otro.[8] Pero al mismo tiempo se revela lo particular de la naturaleza provisto de finalidad; por una parte, en atención a nuestro conocimiento, en tanto la muchedumbre de lo fáctico de la percepción es susceptible de subordinarse a las formas **a priori** del intelecto; por otra, ya que armoniza la variada multiplicidad de lo dado con una realidad objetivamente unitaria.

En esto radican los fundamentos **a priori** para considerar la naturaleza como un todo bajo el punto de vista de la finalidad y para ver en el gigantesco mecanismo de su nexo causal la realización de una suprema finalidad racional. Pero este fin no puede ser otro, según el primado de la razón práctica, que la ley moral, y su cumplimiento por el cabal desarrollo histórico del género humano: de esta suerte desemboca la consideración teleológica en la fe moral de un orden cósmico divino. Así, se pone de manifiesto que el "sistema de la experiencia", la totalidad del mundo sensible en su exten-

[5] Los lugares en los cuales Kant ha previsto la posibilidad de la teoría de la descendencia, más tarde descubierta, aparecen reunidos en su integridad en Fr. Schultze, *Kant und Darwin* (Jena, 1874).

[6] Compárese parágrafo 34, 9.

[7] Aquí se enlaza Kant, en forma por demás interesante, a las últimas especulaciones de la monadología leibniziana: compárese parágrafo 31, 11.

[8] Kant intentó en su obra de madurez resolver esta imposibilidad, pero no lo ha logrado a pesar de todos sus ensayos del *Tránsito de la metafísica a la física.*

sión espacial y en su desarrollo temporero debe ser considerada como la realización del fin determinante del mundo inteligible. La razón estética supera no sólo formal, sí que también positivamente el dualismo de razón teórica y práctica: hasta aquí halla su remate la concepción filosófica del mundo, de Kant, y desde aquí se comprende el íntimo sentido de todas sus teorías particulares que ha desenvuelto de la mano de los problemas concretos.

Si consideramos la naturaleza, al fin de cuentas, dotada de finalidad en tal sentido que en ella se armonicen plenamente entre sí las formas generales y las determinaciones particulares de contenido, subordinándose, al propio tiempo, al fin moral, aparecería el espíritu divino como la razón que crea sus formas, al mismo instante que su contenido, y en este contenido realiza su propio ritmo vital, —como intuición intelectual o entendimiento intutivo.[9] En este concepto se encuentran las Ideas de las tres Críticas.

[9] *Crítica del juicio*, parágrafo 77. Compárese G. Thiele, *Kants intellektuele Anschauung* (La intuición intelectual en Kant), Halle, 1876.

Capítulo segundo

LA EVOLUCION DEL IDEALISMO

El desarrollo de los principios descubiertos por Kant, se llevó a cabo en los comprensivos sistemas de la filosofía alemana, bajo la acción conjunta de circunstancias muy heterogéneas. Tocante a la situación externa, ha sido desde luego de importancia que el criticismo, una vez que hubo traspuesto su inicial época de la incomprensión e indiferencia, fue exaltado por los espíritus conductores de la Universidad de Jena, y convertido en el centro de una brillante actividad académica: con ello se daba la ocasión para crear, de los fundamentos estatuídos por Kant gracias a una pulcra diferenciación y un agudo ordenamiento de los problemas filosóficos, un sistema de doctrina unitario y sobremanera influyente. La voluntad de sistema nunca ha avasallado el pensar filosófico de modo tan enérgico como en esta época, y una buena parte de la culpa la tuvo la pasión de un auditorio, exaltado tan variada y hondamente, que reclamaba del maestro una conclusa y científica concepción del mundo.

En Jena se hallaba la filosofía muy cerca de Weimar, la residencia de Goethe y la capital literaria de Alemania. Por permanente y personal contacto se impulsan aquí, recíprocamente, poesía y filosofía, y desde que Schiller crea el nexo conceptual de ambas, se penetran cada vez más íntima y profundamente, en su vuelo triunfal.

Un tercer momento es de naturaleza puramente filosófica. Una coincidencia, rica en consecuencias, fue ésta: precisamente en la época en que la crítica de la razón del "omnidestructor" de Koenigsberg abría la nueva ruta, llegaba a conocerse en Alemania el más acabado e influyente de todos los sistemas metafísicos, el tipo del "pensar dogmático": el spinocismo. Por la controversia entre Jacobi y Mendelssohn, en torno a la actitud de Lessing respecto a Spinoza, había despertado el más vivo interés la doctrina de este último; de esta suerte se convirtieron (dado el agudo antagonismo existente entre ambos) Kant y Spinoza en los dos polos alrededor de los cuales hubo de moverse la filosofía de la siguiente generación.

La preponderancia del influjo kantiano, se deja reconocer, principalmente, en que el carácter común de todos estos sistemas es el idealismo: [1] se desarrollan, en su conjunto, de las ideas antagónicas que aparecen

[1] No sólo la trayectoria evolutiva principal que va de Reinhold a Fichte, Schelling, Krause, Schleiermacher y Hegel es idealista, sino también la de Herbart y Schopenhauer, que generalmente se hacen oponer a aquélla; esto es así si se entiende por "idealismo" la disolución del mundo empírico en procesos de la conciencia. Herbart y Schopenhauer son "idealistas" tanto como lo es Kant; estatuyen cosas-

mezcladas en las reflexiones de Kant sobre el concepto de las cosas en sí. Después de poco tiempo de incertidumbre crítica, Fichte, Schelling y Hegel hacen el intento de concebir el mundo, exhaustivamente, como un sistema de la razón. Frente a la osada energía de su especulación metafísica, difundida por incontables discípulos, en abigarrada variedad, aparece en pensadores como Schleiermacher y Herbart la reminiscencia kantiana de los límites del conocimiento humano; mientras que, por otro lado, se desenvuelve el mismo motivo, ora en poetización mística como en Jacobi y más tarde en Fichte, ora en la construcción de una metafísica de lo irracional merced a la doctrina posterior de Schelling y en Schopenhauer.

Pero común a todos estos sistemas es la omnilateralidad del interés filosófico, la riqueza en pensamientos creadores, la fina sensibilidad para las exigencias de la cultura moderna y la fuerza victoriosa de una radical elaboración del caudal histórico de las ideas.

La *Crítica de la razón pura* pasa al principio poco advertida, más tarde tropieza con ruda oposición. Provocó, principalmente, la aguda hostilidad Federico Enrique Jacobi (1743-1819), el amigo de la juventud de Goethe; una personalidad típica en el desarrollo de la vida sentimental alemana de la época del Sturm und Drang, hasta la del romanticismo; el principal representante del principio de la sentimentalidad religiosa; fue también presidente de la Academia de Munich. Su obra capital lleva el título: *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo* (1787); además el tratado *Sobre la empresa del criticismo de hacer razonable la razón* (1802).

Asimismo, hay que nombrar como enemigo de Kant a Gottlob Ernest Schulze (1761-1823), el autor del escrito anónimo *Aenesidemus o los fundamentos de la filosofía elemental* (1792, nueva impresión 1911) y de una *Crítica de la filosofía teórica* (Hamburgo, 1801); a J. G. Hamann (véase arriba parágrafo 36, 7), cuya *Recensión de la Crítica* fue impresa por vez primera en los *Beiträge* de Reinhold, y a G. Herder, en su obra *Entendimiento y razón, una metacrítica a la Crítica de la razón pura* (1799), así como en la *Kalligone* (1800).

Influyen en dirección positiva en el desenvolvimiento de la doctrina kantiana, Jac. Sig. Beck (1761-1840: *El único punto de vista posible desde el cual ha de ser juzgada la filosofía crítica*, Riga, 1796; cf. W. DILTHEY, en el *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, II, pp. 592 ss.) y Salomón Maimon (muerto en 1800: *Ensayo de una filosofía trascendental*, 1790; *Ensayo de una nueva lógica*, 1794; *Las categorías de Aristóteles*, 1794; comp. J. WITTE, *Salomón Maimon*, Berlín, 1876; A. MOETZNER, Greifswald, 1890 y F. KUNTZE, *La filosofía de Salomón Maimon*, 1912).

Erh. Schmid introdujo en Jena la filosofía kantiana; su principal órgano de publicidad allí aparecido, fue la *Allgemeine Literaturzeitung*, desde 1785, redactada por Schultz y Hufeland. En la difusión del criticismo, tuvieron el mayor éxito las *Cartas acerca de la filosofía kantiana*, de K. L. Reinhold, publicadas primero en *Deutschem Merkur* de Wieland (nueva impresión en Reclam, 1923).

El mismo inicia también la serie de postformaciones. Karl Leonh. Reinhold (1758-1823) huyó del convento de los barnabitos, en Viena, profesor en Jena, en 1787; en Kiel, desde 1794. Escribió: *Ensayo de una nueva teoría acerca de la capacidad humana para forjar representaciones* (Jena, 1789); *Contribuciones para la enmienda del error actual en la filosofía* (1790); y *El fundamento del Saber filosófico* (1791). Era un espíritu temperamental, pero un hombre independiente.

en-sí, pero el mundo sensible es también para ellos un "fenómeno de la conciencia". Esto suele tenerse en cuenta cuando se habla de Schopenhauer. Pero en cuanto a Herbart, el hecho de que llamase reales las cosas-en-sí llevó a la expresión errónea —recogida en todas las historias de la filosofía— de "realismo" para señalar su doctrina, enfrentándolo como "realista" a los "idealistas".

Su aptitud para adaptarse a sentimientos ajenos y cierta habilidad para formularlos, le han permitido proporcionar a la filosofía kantiana grandes pero no inofensivos servicios. En eso reside la significación de su permanencia en Jena. Más tarde cayó en extravagancias, después de incontables cambios de su posición propia, y fue olvidado. La doctrina sustentada en su estancia en Jena daba a grandes rasgos una exposición superficial y sistemática, que se convirtió pronto en el sistema de escuela de los "kantianos". No es este sitio para sacar del olvido los muchos nombres de estos pensadores.

FR. SCHILLER desenvuelve las ideas de Kant de manera mucho más sutil, ingeniosa e independiente. De sus tratados filosóficos hay que nombrar principalmente: *Gracia y dignidad*, 1793; *Lo sublime*, 1793; *Educación estética del hombre* (Cartas), 1795; *Poesía ingenua y sentimental*, 1796; además los poemas filosóficos como *Los artistas, Ideal y Vida* y su correspondencia epistolar con Koerner, Goethe y Guillermo v. Humboldt. Comp. K. TOMASCHEK, *Schiller en su relación con la ciencia*, Viena, 1862; K. TWESTEN, *Schiller en su relación con la ciencia*, Berlín, 1863; KUNO FISCHER, *Schiller como filósofo*, 2ª ed., 1891; FR. UEBERWEG, *Schiller como historiador y filósofo* (al cuidado de Brasch), Leipzig, 1884; G. GEIL, *Las relaciones de Schiller con la filosofía kantiana*, Estrasburgo, 1888; K. BERGER, *La evolución de la estética de Schiller*, Weimar, 1893; K. GNEISSE, *La doctrina de Schiller acerca de la percepción estética*, Berlín, 1893; E. KUEHNEMANN, *La fundamentación de la estética por Kant y Schiller*, Munich, 1895; el mismo, *Schiller*, Munich, 1905; K. BERGER, *Schiller*, Munich, 1904; B. C. ENGEL (Berlín, 1908). Además los trabajos de Centenario, en *Kantstudien*, X, 2, (1905); W. BOEHM, *Las cartas de Schiller sobre la educación estética del hombre* (Halle, 1927). Acerca de la producción filosófica de Goethe, compárese K. VORLAENDER, *Kant, Schiller, Goethe*, (2ª ed. 1923). H. SIEBECK, *Goethe como pensador* (4ª ed., 1922); E. A. BOEUCKE, *La concepción del mundo de Goethe sobre base histórica*, 1907; CHR. SCHREMPF, *La concepción de la vida de Goethe* (1905); G. SIMMEL, *Goethe* (5ª ed., 1923); F. GUNDOLF, *Goethe* (12ª ed., 1926); H. A. KORFF, *El espíritu de la época de Goethe* (I, 1923). Acerca de la riquísima literatura sobre *Fausto*, FR. TH. VISCHER, *El "Fausto" de Goethe* (3ª ed. con apéndice de H. Falkenheim, Stuttgart, 1921); K. BURDACH, *Fausto y la Angustia* (Deutsche Vierteljahrschrift, I, 1923) y los artículos sobre *Fausto* de H. RICKERT, en *Logos*, X, 1921; XIV, 1925; *La Academia*, IV, 1925; *Deutsche Vierteljahresfestschrift*, III, 1925.

Juan Teófilo Fichte nació en Rammenau (Lausitz) en 1762; estudió en Schulpforta y en la Universidad de Jena; fue llamado a Zurich como sucesor de Reinhold para la cátedra de Jena (1794), después de haber hecho vida de profesor particular y de cobrar rápida fama, por su primer escrito (anónimo) *Crítica de toda Revelación*, atribuido a Kant (1792). Tras una brillante actuación hubo de abandonar su cátedra, a causa de *La controversia acerca del ateísmo*, y marchar a Berlín, donde entró en relaciones con los románticos. En 1805 fue provisionalmente recomendado a la Universidad de Erlangen; en 1806 partió a Koenigsberg y regresó después a Berlín, donde pronunció en el invierno de 1807-08 los *Discursos a la nación alemana*. En la Universidad de Berlín, recién fundada, tuvo el cargo de profesor y llegó a ser electo primer rector. Murió en 1814 de fiebre maligna. Compárese *Vida y correspondencia epistolar de J. T. Fichte* (publicada por su hijo, en Sulzbach, 1830 (1862). Del propio modo como logró destacarse con gran energía en medio de una situación penosa, su vida entera estuvo impulsada por un hondo afán de lucha y un impulso incontenible de mejoramiento social. De la mano de los principios de la doctrina kantiana trata de reformar la vida, desde luego la vida universitaria y el estudiantado. Como tribuno y predicador lleva a cabo sus más altos designios. Planos de altos vuelos, sin parar mientes en lo real y de continuo sin suficientes conocimientos de lo dado, constituyen la esencia de su incansable anhelo, en el cual encarna su "filosofía de la voluntad". Ante todo, ha mantenido la osadía y desinterés de su idealismo en los *Discursos a la nación alemana*, en los cuales incita con ardiente patriotismo, a su pueblo, al retorno espiritual de sí mismo, a la reforma moral y, por tanto, a su liberación política.[2] Las obras capitales son: *Fundamento de la doctrina integral de la ciencia*, 1794; *Bosquejo de lo característico de la teoría de la ciencia*, 1795; *El*

[2] Aquí ya no es discípulo de Kant, sino de J. H. Pestalozzi (1746-1827), espiritualmente afín a aquél. Comp. sobre él A. STEIN, *Pestalozzi y la filosofía kantiana* (1927) y F. DELEKAT, *Pestalozzi* (1927).

derecho natural, 1796; *Las dos introducciones a la doctrina de la ciencia,* 1797; *El sistema de la doctrina moral,* 1798; *El destino del hombre,* 1800; *El estado comercial cerrado,* 1801; *La esencia del sabio,* 1805; *Los caracteres de la época contemporánea,* 1806; *Guía para la vida beata,* 1806; *La teoría del Estado* (Conferencias), 1813; *Obras,* 8 vols., Berlín, 1845 ss.; *Escritos póstumos,* 3 vols. Bonn, 1834. Reimpresión, 1925; la edición en seis volúmenes de las principales obras, de Medicus (1911 ss.), ha sido completada recientemente con material aún no publicado. Otros materiales, en Dannenberg *(Kantstudien,* 1911); Fr. Buechsel (1914); S. Berger (Marb. Diss., 1908); M. Runze (1909) y otros. H. Schulz (1925) ha hecho la edición crítica y completa de la correspondencia epistolar. Muy valiosa desde el punto de vista biográfico, H. Schulz, *Fichte en cartas íntimas de sus coetáneos* (1923). Cfr. J. H. Loewe, *La filosofía de Fichte,* Stuttgart, 1862; R. Adamson, *Fichte,* Londres, 1881, G. Schwabe, *La doctrina de Fichte y Schopenhauer acerca de la voluntad,* Jena, 1887, M. Carrière, *La evolución espiritual de Fichte,* Munich, 1894; E. Lask, *El idealismo de Fichte y la historia,* Tubinga y Leipzig, 1902; W. Kabitz, *Estudios sobre la doctrina de la ciencia de Fichte,* Berlín, 1902; G. Tempel, *La posición de Fichte acerca del arte,* Estrasburgo, 1902, Alfr. Schmid, *La filosofía de Fichte y el problema de su interna unidad,* Friburgo, 1904; X. Léon, *La filosofía de Fichte,* París, 1902; El mismo, *Fichte contra Schelling,* 2º Congreso de filosofía, Génova, 1904, p. 294 ss.; el mismo, *Fichte y su tiempo* 3 vols., 1922 ss.; Fr. Medicus, *Juan Teófilo Fichte* (Berlín, 1905); el mismo, *Vida de Fichte,* 2ª ed., 1922; H. Heimsoeth, *Fichte,* 1923; E. Bergmann (1914); E. Hirsch, *La filosofía de la religión de Fichte,* 1914; Gurwitsch, *El sistema de la ética concreta de Fichte,* 1924; N. Wallner, *Fichte como pensador político* (1926).

Federico Guillermo José Schelling nació el año de 1775 en Leonberg (Wuerttenberg); después de su formación en Tubinga, pasó, hacia 1796, a Leipzig; más tarde fue profesor en Jena (1798) y en Wuerzburg (1803). En 1806 fue llamado a la Academia de Munich; temporalmente (1820-1826) actuó en la Universidad de Erlanger; en 1827 ingresó en la Universidad de Munich, que se fundaba a la sazón. De aquí fue llamado a Berlín (1841), en donde abandonó pronto su actividad docente. Murió en 1854 en Ragaz. Comp. la vida en *Cartas de Schelling,* ed. por G. Waitz, Leipzig, 1871. En su personalidad domina la capacidad armoniosa de una fantasía omnilateralmente estimulada: religión y arte, ciencia natural e investigación histórica le proporcionan un rico material, merced al que sabe vivificar la sistemática kantiano-fichtiana y ponerla en relación fructífera e incitante con otros muchos intereses. Pero también por eso se explica que su doctrina haya variado sin cesar, aunque él mismo creyese que su concepción fundamental permaneció igual de principio a fin. Su evolución filosófica y literaria se divide en cinco períodos:

1. La filosofía de la naturaleza: *Ideas para una filosofía de la naturaleza,* 1797; *El alma del mundo,* 1798; *Primer bosquejo de un sistema de filosofía natural,* 1799.

2. El idealismo estético: *El idealismo trascendental,* 1800; *Conferencias sobre filosofía del arte.*

3. El idealismo absoluto: *Exposición de mi sistema de la filosofía,* 1801; *Bruno o acerca del principio natural y divino de las cosas,* 1802; *Conferencias sobre el método del estudio académico,* 1803.

4. La doctrina de la libertad: *Filosofía y religión,* 1804; *Investigaciones acerca de la esencia de la libertad humana,* 1809; *En conmemoración del escrito de Jacobi acerca de las cosas divinas,* 1812.

5. *Filosofía de la mitología y de la revelación,* conferencias en la segunda parte de sus obras.

Obras completas, 14 vols., Stuttgart y Augsburgo, 1856-1861. Impresión decorada, en nuevo ordenamiento, Munich, 1927 ss. Obras acerca de la filosofía de la sociedad, seleccionadas por M. Schroeter (Die Herdflamme, XII, 1926). Compárese sobre él las *Conferencias* de K. Rosenkranz, Danzig, 1843; además L. Noack, *Schelling y la filosofía del Romanticismo,* Berlín, 1859; Hartmann, *El sistema filosófico de Schelling,* Leipzig, 1897; R. Zimmermann, *La filosofía del arte de Schelling,* Viena, 1876; K. Frantz, *La filosofía positiva de Schelling,* Coethen, 1879; Fr. Schaper, *La filosofía de la mitología y de la revelación de Schelling,* Nauen, 1893; G. Mehlis, *La filosofía de la historia de Schelling,* Heidelberg 1907; O. Braun, *Schelling como personalidad,* Leipzig, 1908; G. Stefansky, *La imagen*

helénico-germana del mundo (1925); Fr. Rosenzweig, *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán. Un hallazgo manuscrito,* Heidelberg, 1917; además, E. Cassirer, *Logos,* VII y VIII (1918 ss.). y W. Boehm *(Deutsche Vierteljahrsschrift* IV, 1926). En la 4ª ed. del *Schelling,* de Kuno Fischer, aparece un valioso apéndice de H. Falkenheim, 1923.

Entre los pensadores próximos a Schelling, hay que subrayar: de los románticos (compárese Rud. Haym, *La escuela romántica,* Berlín, 1870, 4ª ed., 1920; Ric. Huch, *La época de esplendor del romanticismo,* 8ª ed., 1921; *Auge y decadencia del Romanticismo,* 6ª ed., 1921; Osc. Ewald, *Los problemas del romanticismo,* Berlín, 1904; Erwin Kircher, *La filosofía del romanticismo,* Jena, 1906; Osc. Walzel, *Romanticismo alemán,* 4ª ed., 1920; S. Elkuss, *Valoración del romanticismo y crítica de su investigación,* 1918. J. Petersen, *La esencia del romanticismo alemán,* 1926): Fr. Schlegel (1772-1829); Características y críticas en el "Athenaeum", 1799 s.; *Lucinda,* 1799; *Conferencias filosóficas de los años 1804-1806,* ed. por Windischmann, 1836 s. Obras completas, 15 vols., Viena, 1846 y Novalis (Fr. V. Hardenberg, 1772-1881: acerca de él. E. Heilborn, Berlín, 1901; W. Dilthey en *Erlebnis und Dichtung;* H. Simon, *El Idealismo mágico,* Heidelberg, 1906; R. Samuel, *La concepción poética del Estado y de la historia de Fr. v. Hardenberg,* 1925); también K. W. Solger (1780-1819, *Erwin,* 1815; *Conversaciones filosóficas,* 1817; *Conferencias sobre estética,* ed. de Heyse, 1829); además, Lor. Oken (1779-1851; *Manual de filosofía natural,* Jena, 1809-11; cf. Ecker, *Lor. Oken,* Stuttgart, 1880), H. Steffens (1773-1845, un noruego, *Caracteres de la ciencia filosófica de la naturaleza,* 1806), G. H. Schubert (1780-1860; *Sanciones de una historia general de la vida,* 1806 ss.), J. J. Wagner (1775-1841; *Sistema de la filosofía del ideal,* 1804, *Organon del conocimiento humano,* 1830); Franz Baader (1765-1841; *Fermenta cognitionis,* 1822 ss.; *Dogmática especulativa,* 1827 ss.; Obras completas con biografía, por Fr. Hoffmann, Leipzig 1851 ss.) E. Lieb, *Juventud de Baader,* 1926; D. Baumgardt, *F. v. Baader y su filosofía romántica,* 1926; K. Chr. Fr. Krause (1781-1832; *Bosquejo del sistema de la filosofía,* 1804; *Pintura de la humanidad,* 1811; *Sumario del sistema de la filosofía,* 1828; En los últimos decenios han aparecido inagotables fragmentos de sus obras póstumas, ed. de P. Hohlfeld y A. Wuensche, Cf. R. Eucken, *En conmemoración de Krause,* Leipzig, 1881) y J. Goerres (1776-1848). Obras completas (Colonia, 1926 ss.). Acerca de la vida posterior de la filosofía romántica de la naturaleza, cf. también la introducción de A. Baeumler a la obra de J. J. Bachofen, *El mito de Oriente y Occidente,* Munich, 1926.

Jorge Federico Guillermo Hegel, amigo de Schelling y de mayor edad que éste, nació en Stuttgart el año de 1770; hizo sus estudios en Tubinga; fue profesor privado en Berna y Francfort, e inició hacia 1801 su actividad docente en Jena, donde llegó a ser profesor extraordinario. Después de 1806 fue redactor de prensa en Bamberg y en 1808 director de un liceo en Nuremberg. Por el año 1816 ocupó cátedra en Heidelberg, en 1818 pasó de allí a Berlín, donde tuvo la jefatura, hasta su muerte (1831), de una escuela siempre brillante y cada vez más numerosa. Publicó, fuera de sus estudios en el *Journal crítico de la filosofía,* editado en compañía de Schelling: *Fenomenología del espíritu,* 1807; *La ciencia de la lógica,* 1812 ss.; la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* 1817; la *Filosofía del derecho,* 1821; Desde el año de 1827 los *Anuarios para la crítica científica* constituyeron el órgano de la Escuela hegeliana. Sus obras, incluyendo las conferencias redactadas por sus discípulos, han sido editadas en 18 vols., Berlín, 1832. Actualmente aparece una nueva edición de sus obras, hecha sobre los manuscritos, de G. Lasson, en la "Biblioteca filosófica". A. Baeumler, Escritos de Hegel acerca de la filosofía de la sociedad (Die Herdflamme, XI, 1927). Hegel era una naturaleza doctrinaria y sistemática por excelencia. Un saber sobremanera rico y profundo, mucho más hondo y amplio en el campo de la historia que en el de la ciencia natural, se aúna en él con una complexión por demás sistemática; la fantasía y los intereses prácticos quedan en su vida muy por abajo de la exigencia puramente intelectual, que trata de concebir la totalidad de los conocimientos humanos como una necesidad histórica y en nexo unitario. Pareja uniformidad didáctica aparece para bien y para mal en la forja de su terminología. Hay que citar de la muy difundida literatura: C. Rosenkranz, *Vida de Hegel,* Berlín, 1844; el mismo. *Hegel como filósofo nacional alemán,* Berlín, 1870; H. Ulrici, *Acerca del principio y método de la filosofía hegeliana,* Leipzig, 1841; R. Haym, *Hegel y su época,* Berlín, 1857; J. Hutchinson Stirling, *The secret of Hegel,* Londres, 1867; K. Koestlin, *Hegel,* Tubinga, 1870; J. Klaiber, *Hoelderlin, Schelling y Hegel en sus años de juventud*

de Suabia, Stuttgart, 1877; E. Caird, *Hegel*, Londres, 1883; G. Morris, *La filosofía del Estado y la filosofía de la historia, de Hegel*, Londres, 1888; P. Barth, *La filosofía de la historia de Hegel*, Leipzig, 1890; W. Wallace, *Prolegomena to the study of his philosophy*, Oxford, 1894; J. Grier Hibben, *H. 's Logic*, Nueva York, 1902; B. Croce, *Lo vivo y lo muerto en Hegel*, 1909; H. Falkenheim, *Hegel* ("Grandes Pensadores" II, 1911); A. Brunswig, *Hegel*, 1922; H. Glockner, *El concepto en la filosofía de Hegel*, 1924; W. H. Stace, *The philosophy of H.*, Londres, 1924; B. Heimann, *Sistema y método en la filosofía de Hegel*, 1927. Ante todo hay que subrayar el trabajo sobre Hegel, de Kuno Fischer, en el octavo vol. de su *Historia de la filosofía moderna*, (Nueva edición con valiosos complementos de H. Falkenheim y G. Lasson, Heidelberg, 1909). W. Dilthey (Abhandl. der Berl. Akad. 1906 y Obras completas, IV, 1921) suministra una imagen en extremo valiosa de la juventud de Hegel, sacada directamente de los manuscritos que se conservan en la Biblioteca de Berlín (en parte publicados por Mollat, 1893 y Nohl, *Obras teológicas de la juventud de Hegel*). Otras recientes publicaciones en el "Hegelarchiv", 1912 ss., de Ehrenberg y Link, 1915, y por G. Lasson, en la "Biblioteca filosófica".

Federico Ernesto Daniel S c h l e i e r m a c h e r nació en Breslau el año de 1768; hizo sus estudios en el establecimiento de educación de los Hernhutianos (en Niesky y Barby) y en la Universidad de Halle; después de desempeñar algunos cargos privados, ocupó un vicariato en Landsberg y fue nombrado en 1796 predicador de la Charité en Berlín. Hacia 1802 va de predicador de corte a Stolpe; por el año de 1804, como extraordinario de Halle; el año 1806 regresa a Berlín otra vez, donde llega a ser predicador de la Iglesia de la Trinidad y (en 1810) profesor de la Universidad. Desempeñó los dos cargos, dirigiendo al propio tiempo, con gran éxito, la unión eclesiástico-política, hasta su muerte (1834). Sus escritos filosóficos forman la tercera parte de las obras reunidas después de su muerte (Berlín, 1835 ss.). Contienen las conferencias sobre dialéctica, estética, etc.; entre ellas, hay que citar: *Discursos sobre religión a los instruidos entre sus detractores*, 1799; *Monólogos*, 1800; *Bosquejo de una crítica de las doctrinas de las costumbres existentes hasta hoy*, 1803; La obra más importante, la *Etica*, se halla en la colección ("Die Redaktion") de Al. Schweizer; además, en una edición de A. Twesten (Berlín, 1841). La naturaleza finamente conciliadora y exquisita de Schleiermacher se desenvuelve sobre todo en sus intentos por fundir la cultura estética y filosófica de su tiempo con la conciencia religiosa. Con mano delicada entreteje ambos productos del espíritu y borra armónicamente, en el sentimiento, el antagonismo de las intuiciones y conceptos. Comp. *La vida de Schleiermacher en cartas*, ed. de L. Jonas y W. Dilthey, 4 vols., Berlín, 1858-1863; H. Meisner, *Schleiermacher como hombre, según sus cartas*, 1923; D. Schenkel, *Schleiermacher*, Elberfeld, 1868; W. Dilthey, *Vida de Schleiermacher*, I. Berlín 1870 y 1922; A. Ritschl, *Los discursos sobre la religión de Schleiermacher*. Bonn, 1875; Chr. Sigwart, *Para la memoria de Schleiermacher* (obras menores, I, 221 ss.); Th. Camerer, *Spinoza y Schleiermacher*, Stuttgart, 1903; J. Wendland, *La evolución religiosa de Schleiermacher*, 1915; H. Mulert, *Schleiermacher*, 1918 y G. Wehrung, *La dialéctica de Schleiermacher*, 1920.

Juan Federico H e r b a r t nació en Oldenburg, el año de 1776; hizo estudios allí mismo y en la Universidad de Jena; durante una época fue maestro privado en Berna, donde también conoció a Pestalozzi. En 1802 llegó a ser docente privado en Gotinga, de 1809 a 1833 profesor en Koenigsberg, después regresó a Gotinga con el mismo cargo y allí murió (1841). Sus principales obras filosóficas son: *Puntos capitales de la metafísica*, 1806; *Filosofía práctica general*, 1808; *Introducción a la filosofía*, 1813; *Manual de psicología*, 1816; *Psicología como ciencia*, 1824 ss. Edición completa de Hartenstein, 12 vols., Leipzig, 1850 ss. En 15 vols. de la K. Kehrbach, 1882-1909. O. Willman ha publicado las obras pedagógicas en dos volúmenes, Leipzig, 1873-1875. La actividad filosófica de Herbart se caracteriza por agudeza intelectual y energía polémica. Su pobreza de plenitud intuitiva y movilidad estética se compensa con severa intención y una elevada concepción del mundo serenamente diáfana. Su estilo estrictamente científico lo hace por mucho tiempo un enemigo eficaz de la corriente dialéctica en la filosofía. Comp. G. Hartenstein, *Los problemas y doctrinas fundamentales de la metafísica general*, Leipzig, 1836; J. Kaftan, *Deber ser y ser*, Leipzig, 1872; J. Capesuis, *La metafísica de Herbart*, Leipzig, 1878; G. A. Henning, *Juan Federico Herbart* (Pädagog. Sammelmappe), Leipzig, 1884; A. Rimsky-Korsakow, *La ontología de Herbart*, Petersburgo, 1903; W. Kinkel, *Juan Federico Herbart, su vida y su filosofía*, Giessen, 1903; Fr. Franke, *Juan Federico Herbart, rudimentos de su doctrina*, Leipzig, 1909.

Arturo S c h o p e n h a u e r nace en Danzig el año de 1788; se consagra a la vida científica ya tarde; estudia en Gotinga y Berlín; hace el doctorado hacia 1813 en Jena con la obra *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente;* vive más tarde, transitoriamente, en Weimar y Dresde; se habilita como docente privado en Berlín (1820), pero después de no haber tenido ningún éxito en la actividad docente, tantas veces interrumpida, vuelve por el año 1831 a la vida privada, en Francfurt sobre el Meno, donde muere (1860). Su obra capital es *El mundo como voluntad y representación*, 1819. A ella se suman *La voluntad en la naturaleza*, 1836; *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 1841; en fin, *Parerga y paralipomena*, 1851. Edición completa de sus obras en 6 volúmenes, Leipzig, 1873 ss.; desde entonces se han editado varias veces, incluyendo trabajos póstumos, cartas, etc., la de E. Grisebach es la más cuidadosa. P. Deussen dirige una nueva edición desde el año 1911. Nueva edición de O. Weiss, 1919 s. Kuno Fischer (*Historia de la filosofía moderna*, tomo IX, 3ª ed., 1908) capta del modo más hondo la peculiar y contradictoria personalidad de Schopenhauer, así como su doctrina. Con la pasión caprichosa de su carácter se parea una genial libertad del intelecto que abarca y domina con feliz tacto combinatorio una extraordinaria riqueza de saber, pero al propio tiempo sabe expresar con perfección literaria la descubierta concepción del mundo y de la vida. Schopenhauer, uno de los supremos estilistas literarios de la filosofía, ha ejercido el más grande influjo, por su arte de formular y su palabra sutilmente enlazada a la formación intelectual y exenta de toda pedantería erudita. Aunque se engaña él mismo acerca de su situación histórica respecto de la filosofía neokantiana (lo que le lleva a una soledad casi patológica), ha logrado dar, sin embargo, a muchos pensamientos fundamentales de esta gran evolución, la más feliz y eficaz de las formas. Cf. W. Gwinner, *La vida de Schopenhauer*, Leipzig, 1878 (reimpresión, 1922); J. Frauenstaedt, *Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer*, Leipzig, 1854; R. Seydel, *El sistema de Schopenhauer*, Leipzig, 1857; R. Haym, *Arturo Schopenhauer*, Berlín, 1864; G. Jellinek, *La concepción del mundo de Leibniz y Schopenhauer*, Leipzig 1872; W. Wallace, *Schopenhauer*, Londres, 1891; R. Lehmann, *Schopenhauer, Una contribución a la psicología de la metafísica*, Berlín, 1894; E. Grisebach, *Schopenhauer*, Leipzig, 1897; J. Volkelt, *Arturo Schopenhauer*, 5ª ed., Berlín, 1923; H. Hasse, *Schopenhauer*, 1926.

Al lado de la dirección metafísica fundamental se perfila una línea psicológica secundaria: un grupo de escuelas que se aproximan, a menudo eclécticamente, a las doctrinas de los grandes sistemas, por la vía del método psicológico. Así se enlaza a Kant y Jacobi, J. F r. F r i e s (1773-1843; *Reinhold, Fichte y Schelling*, 1803; *Saber, creencia y presentimiento*, 1805; *Nueva crítica de la razón*, 1807; *Antropología psicológica*, 1820 s. Comp. Kuno Fischer, *Las dos Escuelas kantianas en Jena*, Akad. Reden, Stuttgart, 1862; Th. Elsenhans, *Fries y Kant*, Giessen, 1906 ss.), a Kant y Fichte, W i l h. T r a u g. K r u g (1770-1842; *Organo de la filosofía*, 1802; *Léxico de las ciencias filosóficas*, 1827 ss.), a Fichte y Schelling, F r i e d B o u t e r w e c k (1766-1866; *Apodíctica*, 1799; *Estética*, 1806), a Schelling, J. P. V. T r o x l e r (1780-1866; *Teoría naturalista del conocimiento humano*, 1928) y el significado fisiognómico K. G. Carus (1789-1869). *Psiche*, reimpresión, 1926. Sobre él, H. Kern, *La filosofía de K. G. Carus*, 1926; a Herbart, en fin, F r. B e n e k e (1798-1854; *Bosquejos psicológicos*, 1825 y 1827; *Manual de psicología como ciencia natural*, 1832; *Metafísica y filosofía de la religión*, 1840; *La nueva psicología*, 1845; compárese sobre él, Fr. B. Brand, Nueva York, 1895, O. Gramzow, Berna, 1899).

41. La cosa en sí

El impresionante dominio que fue adquiriendo sobre los espíritus la filosofía de Kant, se debía principalmente a la austeridad y grandeza de su concepción moral del mundo; [1] el progreso del pensamiento, empero, se enlaza ante todo a la nueva estructura que reciben los principios de la teoría

[1] Esto puede advertirse particularmente en las *Cartas sobre filosofía kantiana*, de Reinhold.

del conocimiento, en la *Crítica de la razón pura.* Kant toma de la antigua filosofía la oposición entre fenómenos y nóumenos: pero extiende en la "Analítica trascendental" el reino de lo fenoménico al ámbito entero del conocimiento científico, y conserva la cosa en sí a modo de un concepto problemático, como un órgano rudimentario que puede ser característico en la génesis histórica de esta teoría del conocimiento, pero que no ejerció en ella función vitalizadora alguna.

1. Jacobi como primero ha visto esto, al reconocer que, sin admitir el realismo, no se puede penetrar en el sistema kantiano, pero conservándolo no se puede permanecer en él: [2] pues el concepto de la sensibilidad, introducido desde un principio, involucra la relación causal de llegar a ser afectado por la cosa en sí; una relación, por otra parte, proscrita por la doctrina de la Analítica, según la cual las categorías no pueden operar sobre las cosas en sí. En esta contradicción: querer pensar cosas en sí y, sin embargo, no poder pensarlas, se mueve toda la crítica de la razón: pues este supuesto contradictorio ni siquiera dota al conocimiento de los fenómenos, de la más modesta verdad; ya que, según Kant, el alma "no se presenta a sí propia, ni exhibe otras cosas, sino única y solamente lo que ella misma no es y lo que no son las otras cosas".[3] La capacidad cognoscitiva oscila entre una x problemática del sujeto y una x igualmente problemática del objeto. La sensibilidad no tiene nada tras de sí y el entendimiento nada ante sí: en una doble humareda misteriosa, llamada espacio y tiempo, trasguean fenómenos en los que nada aparece.[4] Se admiten cosas, así enseña Kant, con las que el conocimiento no tiene que ver absolutamente nada. La razón crítica es una razón que no se ocupa de nada que no sea ella misma. Sin embargo, si no quiere la filosofía crítica caer en nihilismo o en escepticismo absoluto, debe poseer el idealista trascendental el denuedo de afirmar el idealismo "más enérgico": [5] debe explicar que solamente son fenómenos.

Lo que Kant llama el objeto de conocimiento no es, en verdad, "nada"; en su concepto se esconde más bien como hipótesis aquel realismo ingenuo, cuya superación constituye el gran rendimiento de la analítica trascendental: y el mismísimo realismo caracteriza también la teoría del conocimiento de la fe, que Jacobi contrapone a la "ignorancia trascendental", no sin estar en completa dependencia de ella. Toda verdad es conocimiento de lo real, pero lo real no se hace valer en la conciencia por el pensar, sino por el sentimiento: puntualmente el ejemplo de Kant muestra que el pensar sólo se mueve en un círculo del que no es posible pasar a la realidad, en una serie infinita de lo condicionado en la que no es dable encontrar nada incondicionado. La ley fundamental de la causalidad puede ser formulada así: no existe nada incondicionado. El saber o pensamiento demostrado es, según su esencia, como dice Jacobi, spinocismo: doctrina de la necesidad mecánica de todo lo finito. El interés de la ciencia está porque no exista Dios, —pues un Dios del que se pudiera tener conciencia, no sería propiamente Dios.[6] Asimismo quien en el corazón es un cristiano, ha de ser en la

[2] JACOBI, *Obras,* II, 304.
[3] ALLWILL, XV; *Obras,* I, 121.
[4] *Obras,* III, 111 s.
[5] *Obras,* II, 310.
[6] *Obras,* III, 384.

cabeza un pagano: en tanto intenta llevar al entendimiento la luz que yace en el corazón, la apaga.[7] Pero el saber del entendimiento es un conocer mediato; el verdadero conocimiento inmediato es el sentimiento: en éste nos unificamos verdaderamente[8] con el objeto y lo poseemos como a nosotros mismos, en la certeza de la fe indemostrada.[9] Pero el sentimiento es, según sus objetos, de doble naturaleza: la realidad de lo sensible se nos revela en la percepción, la de lo suprasensible en la "razón". Para el sensualismo supranatural de Jacobi, significa razón, por tanto, el sentimiento inmediato de la realidad de lo suprasensible: de la divinidad, de la libertad, de la moralidad y de la inmortalidad. Con delimitación tal, reaparece de nuevo en Jacobi el dualismo kantiano de razón teorética y práctica y el primado de esta última,[10] para ponerse al servicio de una exaltación mística del sentimiento, que también hay que reconocer en lo peculiar de su estilo literario, ardiente e ingenioso, pero rapsódico y más tenaz que demostrativo.

Un poco más próxima a Kant, aparece esta misma concepción fundamental en Fries. Este reclama que incluso el conocimiento de las formas **a priori,** buscado por la filosofía crítica, se lleve a cabo mediante un procedimiento **a posteriori** y, a decir verdad, gracias a la experiencia interna. De ahí que sea preciso fundar y rectificar los resultados de Kant, echando mano de una crítica "antropológica". Ello se basa en la convicción de que los propios conocimientos inmediatos de la razón son dados originariamente por el sentimiento, de oscura manera,[11] y sólo por obra de la reflexión se convierten en saber intelectual. Este torso leibniziano de la doctrina de Fries tiene cola criticista, en tanto se ve en las formas de intuir y de concebir de aquella reflexión un signo de la manera como aparece el contenido de la verdad primordial, y no un conocimiento adecuado de ellos: por otra parte, se completa aquel torso con una cabeza Kant-jacobiana, cuando se contrapone a la limitación del saber de estas formas de las apariencias, la inmediata referencia de la fe moral a la cosa en sí. Mas, al propio tiempo, atribuye Fries —con decisivo apoyo en la *Crítica del juicio*— al sentimiento estético y al religioso el sentido de una asumpción ("presentimiento"): el ser que está en la base de los fenómenos es aquel al que se refiere la razón práctica con sus postulados.

2. La inconsistencia, agudamente advertida por Jacobi, del concepto kantiano de la cosa en sí, reaparece de manera palpable, en cierto modo, cuando Reinhold hace el ensayo de una exposición unitariamente sistemática de la doctrina criticista, en su *Filosofía elemental.* Sólo echa de menos en el admirado Kant, cuyas soluciones de los temas particulares se apropia por entero, la formulación de un principio medular unitario del que habría que derivar los conocimientos particulares.[12] Con el cumplimiento de esta exigencia (cartesiana) se tendría al fin de cuentas, en lugar de las opiniones particulares contradictorias, la filosofía, la filosofía sin epíteto. El mismo creyó haber encontrado este principio en la ley

[7] A. HAMANN; I, 367.
[8] *Obras,* II, 175.
[9] El concepto de *belief,* de Hume, y su diferencia con las impresiones e Ideas (aquí llamadas representaciones) sufren en este lugar una postformación notoria.
[10] *Obras,* III, 351 ss.
[11] FRIES, *Nueva crítica,* I, 206.
[12] REINHOLD, *Contribuciones,* I, pp. 91 ss.

fundamental, enteramente libre de supuestos, de que en la conciencia cada una de las representaciones queda distinguida por la conciencia del sujeto y del objeto, al par que por estar referida a ambos (principio de la conciencia).[13] Por tanto, en toda representación hay algo que pertenece al sujeto, y algo que pertenece al objeto. Del objeto se origina la diversidad de la materia, del sujeto la unidad sintética de la forma. De aquí se sigue la imposibilidad de conocer por separado ora el objeto en sí, ora el sujeto en sí; sólo es cognoscible el mundo consciencial suspendido entre ambos. De aquí se sigue también, en la esfera de lo práctico, la oposición del impulso sensible de la materia y del impulso moral de la forma. En el primero hay que reconocer la heteronomía de dependencia de la voluntad respecto de la cosa; en el segundo, la autonomía de la voluntad atenta a la legalidad formal.

En esta tosca fisonomía trasplanta la escuela kantiana la doctrina del maestro: se pierde la finura y agudeza de la Analítica del "objeto"; en compensación de ello, hace Reinhold el intento de hallar en la "facultad de representación" o "conciencia" la profunda unidad de todas las diferentes capacidades cognoscitivas, que Kant había especificado como sensibilidad, entendimiento, juicio y razón. Al tal punto vino la *Filosofía fundamental,* con su hipótesis positiva, en ayuda de aquellas objeciones con las que chocaba la aguda separación de sensibilidad y entendimiento en la doctrina kantiana, entre muchos contemporáneos. El distingo entre sensibilidad y entendimiento se acentuaba más enérgicamente en la exposición (comp. parágrafo 38, 1, nota 7) de la *Disertación inaugural,* cuyo tardío efecto ahora se sentía, que en el espíritu de la *Crítica de la razón,* y llegó a ser todavía más perceptible, gracias al dualismo práctico. De esta guisa se despertó la tendencia a reconocer, en contra de Kant, a la sensibilidad su derecho, y la doctrina leibniziana del tránsito paulatino de las funciones racionales, se convirtió en la fuente de una enérgica corriente contra el "desmembramiento" del alma, más aparente que real, de Kant. Contra la *Crítica de la razón pura* hace valer esto Hamann en su *Recensión,* y, en armonía con él, Herder, en la *Metacrítica.* Ambos parten principalmente del lenguaje como producto de la razón en unidad sensible-espiritual, y tratan de mostrar cómo de la inicial "escisión" de sensibilidad y entendimiento se siguen todas las demás escisiones y dualismos de la filosofía crítica.[14]

3. Las flaquezas del sistema reinholdiano no pasaron desapercibidas a los escépticos, pero las embestidas de éstos iban dirigidas, asimismo, contra Kant. Del modo más impresionante se hallan reunidas en el *Aenesidemus* de Schulze. Advierte el suicidio del método crítico en que éste se propone un problema cuya solución es imposible, según sus propios objetivos. Pues si busca la *Crítica* las condiciones que se hallan en la base de toda experiencia, busca condiciones que no son objetos de la experiencia (una manera de pensar, que seguramente correspondía más a las opiniones de Kant, que el intento de Fries de una investigación psicológica del **a priori**): si el método crítico, pues, aspira al conocimiento filosófico, un conocimiento

[13] *Nueva teoría de la representación,* pp. 201 ss.

[14] HERDER, *Metacrítica,* 14, III. *Werke,* vol. 40, XXXVII, pp. 333 ss. Por lo demás, también este pensamiento era ya motivo positivamente influyente en el desarrollo del idealismo, mucho antes que lo expresara Herder en la Metacrítica, un mamarracho absurdo de desahogo personal. Compárese más adelante parágrafo 42, 2.

filosófico que, en todo caso, es un pensar en y por las categorías, —tal conocimiento debe superar la experiencia; y puntualmente la Analítica declara esto como improcedente. De hecho es la "razón" y lo es cada una de las capacidades cognoscitivas, como la sensibilidad, el entendimiento, etc., una cosa en sí, un fundamento imperceptible de la actividad empírica, en cada una de las formas de conocimiento de que se trate: y de todas estas cosas en sí, y sus relaciones mutuas y con la experiencia, ofrece la filosofía crítica —la metafísica del saber— un conocimiento muy minucioso. Bien mirado, este conocimiento es insignificante, sin género de duda: pues una tal "capacidad" es pensada, al fin de cuentas, como una desconocida causa integral de funciones empíricas y sólo susceptible de caracterizarse por estas manifestaciones.

El *Aenesidemus* aborda pareja crítica sobre el concepto de la "capacidad de representación", de Reinhold: [15] demuestra que nada se explica, cuando se le pone al contenido de lo que hay que explicar, la etiqueta problemática "fuerza" o "capacidad". Con ello se lanza Schulze contra la "teoría de las facultades" empleada por los psicólogos empiristas de la Epoca de las Luces, las más de las veces sin advertirlo. Solamente con un propósito descriptivo puede tener algún sentido, concebir fenómenos homogéneos de la vida anímica bajo un concepto genérico: pero hipostasiar este concepto es una fuerza metafísica, es una manera "mitológica" de manipular la psicología. Al amparo de este lema extiende Herbart [16] la crítica de Schulze a toda la teoría psicológica precedente, e incluso Beneke [17] ve en la demolición del propio concepto el origen de la ciencia natural del alma, esto es, de la psicología asociacionista.

Para Schulze constituye esto sólo uno de los argumentos para demostrar que la filosofía crítica, en tanto pretende frente a Hume exhibir la justificación del concepto de causalidad pero limitando su doctrina al campo de la experiencia, hace, en todo caso, la hipótesis de una relación de causalidad entre la experiencia y lo que está en la base de ella. A este argumento pertenece evidentemente también la contradicción expuesta por Jacobi, respecto del concepto de la cosa en sí, en tanto se admite que la sensibilidad es afectada por ésta. De tal suerte, todo intento de la *Crítica de la razón pura* de ir problemáticamente más allá del círculo de la experiencia, está juzgado de antemano por ella misma.[18]

4. El primer ensayo encaminado a transformar el concepto, inconsistente en su interpretación kantiana, de la cosa en sí, se debe a Salomón Maimon. Este ha comprendido que en cuanto se admite una realidad fuera de la conciencia, es tan imaginario como, matemáticamente, el intento de ver en la expresión $\sqrt{-a}$ una dimensión real. La cosa en sí es un concepto imposible. Pero ¿cuál es el motivo para construir semejante concepto? La necesidad de explicar lo dado en la conciencia.[19]

[15] *Aenesid.,* p. 98.

[16] HERBART, *Manual de psicología,* parágr. 3. *Obras,* V, p. 8.

[17] BENEKE, *Nueva psicología,* pp. 34 ss.

[18] Con lapidario estilo repite el autor del *Aenesidemus,* en su *Crítica de la filosofía teorética"* (II, pp. 549 ss.), los pensamientos de su polémica, una obra, por otra parte, que no sólo contiene los mejores análisis, hasta nuestros días, de la *Crítica de la razón pura* (I, 172-582), sino también una crítica de la misma (II, 126-722), saturada de una comprensión histórica (cf. por lo que hace a la relación con Leibniz, II, 127 ss.).

[19] MAIMON, *Filosofía trascendental,* pp. 419 s.

Nos tropezamos en nuestras representaciones con la aparición de la forma —que creamos y somos conscientes de crear— y de la materia, que encontramos, sin saber cómo tomamos posesión de ella. De las formas, pues, tenemos una c o n c i e n c i a p l e n a; de la materia, en cambio, sólo una c o n c i e n c i a i n c o m p l e t a. Es algo que está en la conciencia sin haberse producido con conciencia. Pero, puesto que nada fuera de la conciencia es pensable, puede definirse lo dado como el ínfimo grado de la plenitud de la conciencia. La conciencia puede ser representada por una escala de infinitos peldaños decreciente hasta la nada; el límite de esta serie infinita (comparable al término $\sqrt{2}$) lo constituye la representación de lo solamente dado, de la cosa en sí. Las cosas en sí son, por tanto, como dice Maimon, recordando directamente a Leibniz (*petites perceptions*, compárese parágrafo 31, 11), d i f e r e n c i a l e s d e l a c o n c i e n c i a.[20] La cosa en sí es el concepto límite en la serie infinita decreciente de la conciencia plena: una c a n t i d a d i r r a c i o n a l. He aquí la consecuencia que saca Maimon de este pensamiento fundamental de su sistema: así como de lo dado sólo se tiene una conciencia incompleta, del propio modo sólo existe un conocimiento imperfecto;[21] el conocimiento perfecto se limita a la esfera de las formas autónomas de la conciencia teorética, a la matemática y a la lógica. Coincide con Hume el escepticismo crítico de Maimon, tocante a la estima por estas dos ciencias demostrativas: por lo que hace al conocimiento de lo empíricamente dado, se apartan diametralmente.

Pero con esto se puso de manifiesto que las investigaciones de la *Crítica de la razón pura* postulaban una nueva doctrina acerca de las r e l a c i o n e s e n t r e c o n c i e n c i a y s e r. S ó l o e n l a c o n c i e n c i a está el s e r: s ó l o s e p u e d e p e n s a r e l s e r c o m o u n a m o d a l i d a d d e l a c o n c i e n c i a. De esta suerte comenzaba a cumplirse la profecía de Jacobi: la teoría de Kant apunta hacia el "más agudo idealismo".

Esto se advierte ya en un discípulo que se encuentra en el más estrecho contacto con el propio Kant, en S e g i s m u n d o B e c k. Halla éste[22] el único punto de vista posible desde el cual ha de interpretarse la filosofía crítica en que se haga de lo dado a la conciencia individual como objeto, contenido de una conciencia "o r i g i n a r i a" supraindividual,[23] y, por tanto, regulativa para la verdad del conocimiento empírico. En el sitio de la cosa en sí coloca la "conciencia en general" de Kant. Pero se explica de esta suerte el carácter **a priori** de las intuiciones y de las categorías: lo dado de la multiplicidad sensible sigue siendo para él, en cambio, el residuo insoluble del problema kantiano.

5. La obra de F i c h t e representa la completa destrucción idealista del concepto de la cosa en sí. Faena tal se comprende del mejor modo, cuando se persigue la cadena de sus pensamientos a través de sus *Introducciones a la teoría de la ciencia*,[24] que, en libre reproducción, se apoyan directamente en la parte más difícil de la doctrina kantiana, la deducción

[20] *Ibid*, pp. 27 ss.
[21] Compárese la "contingencia' del mundo en Leibniz y la "especificación de la naturaleza" en Kant, parágrafo 31, 11, y parágrafo 40, 7.
[22] Tomo tercero de su "Resumen exegético" de las obras de Kant, Riga, 1796.
[23] *Ibid.*, pp. 120 ss.
[24] FICHTE, *Obras completas*, I, p. 419 ss.

trascendental, e ilumina con claridad meridiana la cima del curso de pensamientos aquí considerados.

El tema medular de la filosofía —o, como Fichte la designa en lengua alemana, de la "D o c t r i n a d e l a c i e n c i a"— es dado por el hecho de que, frente a la movilidad arbitraria y fortuita de las representaciones de la conciencia individual, se afirma otra parte en ella, provista de un s e n t i m i e n t o d e n e c e s i d a d perfectamente diferenciable. Hacer comprensible la dicha necesidad, es la tarea por excelencia de la Doctrina de la ciencia. Llamamos experiencia al sistema de aquellas representaciones que aparecen provistas del sentimiento de necesidad; el problema, por tanto, se enuncia así: ¿Cuál es el fundamento de la experiencia? Para resolverlo sólo existen dos caminos. La experiencia es una actividad de la conciencia dirigida a objetos: por tanto, puede ser derivada partiendo de las cosas, o partiendo de la propia conciencia. En el primer caso, la explicación es dogmática: en el segundo, idealista. El d o g m a t i s m o ve en la conciencia un producto de las cosas, reduce los actos de la inteligencia a la necesidad mecánica de las relaciones causales; consecuentemente pensado, viene a parar en una concepción fatalista y materialista. El i d e a l i s m o, a la inversa, ve en las cosas un producto de la conciencia, de la función autónoma determinada por sí misma: es el sistema de la libertad y de la acción. Ambos estilos de filosofar, de los cuales cada uno es, en sí, consecuente, se hallan en completa oposición, y son de tal suerte irreconciliables que Fichte considera fallido desde un principio el intento reinholdiano del s i n c r e t i s m o de hacer comprensible la experiencia poniéndola en relación de dependencia tanto de las cosas en sí como de la propia razón. Entre dogmatismo e idealismo es preciso elegir, si no se quiere caer en la duda escéptica.

Ahora bien, puesto que ambas doctrinas se presentan lógicamente como sistemas consecuentes en igual medida la elección depende "de la clase de hombre que se sea";[25] pero si, en este respecto, el interés moral habla ya en pro del idealismo, viene en su ayuda también una reflexión teorética. El hecho de la experiencia reside en la permanente correlación del "ser" y la "conciencia": merced a tal referencia mutua, la "serie real" de los objetos se contempla en la "serie ideal" de las representaciones.[26] El dogmatismo no puede explicar esta duplicidad: pues la causalidad de las cosas es una sencilla serie (del "mero ser puesto"). La r e p o s i c i ó n del ser en la conciencia es inconcebible, si el ser pretende valer como principio explicativo de la conciencia. En cambio, es de la e s e n c i a d e l a i n t e l i g e n c i a "c o n t e m p l a r s e a s í m i s m a". En tanto la conciencia obra, sabe al propio tiempo que actúa y qué cosa hace: crea con la serie real (primaria) de sus funciones al mismo tiempo la serie ideal (secundaria) del saber de estas funciones. Cuando, pues, la conciencia suministra el único principio de explicación de la experiencia, lo lleva a efecto en tanto se contempla a sí misma, en la medida en que es actividad reflejada sobre sí misma, esto es, como a u t o c o n c i e n c i a. La Doctrina de la ciencia trata de mostrar

[25] *Ibid.*, I, 434.
[26] Si la oposición de dogmatismo e idealismo alude a la kantiana de naturaleza y libertad, en la que, por otra parte, aparece también ya el sistema de la necesidad de las cosas, caracterizado por un agudo spinocismo, se desarrolla por vez primera en esta relación de las dos series, el influjo sistemático de la doctrina de Spinoza acerca de los dos atributos.

que toda conciencia, aunque esté orientada, como ocurre en la experiencia, a un ser, a objetos, a cosas, a modo de contenidos suyos, enraíza en la originaria referencia de la conciencia sobre sí misma.

El principio del idealismo es la autoconciencia: en sentido subjetivo, metódico, en la medida que la "doctrina de la ciencia" trata de derivar todas sus convicciones de la intuición intelectual (con la que la conciencia escolta, por así decirlo, sus propias actividades), de la reflexión sobre aquello que la conciencia sabe de su propio hacer, —en sentido objetivo, sistemático, en la medida que, por semejante camino, deben exhibirse aquellas funciones de la inteligencia merced a las cuales se crea aquello que lleva el nombre, en la vida cotidiana, de cosa y objeto, y en la filosofía dogmática, de cosa en sí. De tal suerte se acaba por deshacer hasta su último residuo este postrer concepto enteramente contradictorio en sí; todo ser es, como algo puramente conceptual, un producto de la razón, y el objeto de estudio del conocimiento filosófico es el sistema de la razón (compárese parágrafo 42).

Para Fichte y sus continuadores llega a ser el concepto de la cosa en sí algo indiferente, y el viejo antagonismo entre ser y conciencia toma la significación secundaria de una relación inmanente dentro de las actividades racionales. Sólo hay un objeto para un sujeto: y el fundamento común de ambos es la razón, el Yo que se contempla a sí mismo y su obrar.[27]

6. No obstante que la evolución capital de la metafísica se incorporaba a esta corriente fichtiana, no carecía de adeptos aquel "sincretismo" que la "doctrina de la ciencia" había mantenido **a limine.** Reinhold había ya acuñado su molde metafísico; está igualmente próximo a todos los que parten psicologísticamente de la conciencia individual y suponen que ésta reside en la dependencia bifronte tanto de lo real como de la esencia universal del intelecto. Un ejemplar de esta interpretación puede verse en el "sintetismo trascendental", sustentado por Krug. Para él, es la filosofía una autocomprensión mediante la reflexión del Yo sobre los "hechos de la conciencia". La síntesis trascendental es aquel hecho originario en que lo real y lo ideal, de modo igualmente primigenio, son puestos y mutuamente referidos.[28] Conocemos el ser en tanto en cuanto aparece en la conciencia, y la conciencia en tanto en cuanto se refiere al ser: pero ambos son objetos de un saber inmediato, del propio modo como la comunidad existente entre ellos en el mundo de nuestras representaciones.

Un giro más perspicaz encuentran estos pensamientos en la Dialéctica de Schleiermacher. Todo saber está encaminado a producir la identidad de ser y pensar: ya que ambos aparecen en la conciencia humana separados como factores (uno real y el otro ideal) de ella, como intuición y concepto, como función orgánica e intelectual. Sólo su plenaria identificación suministraría conocimiento, pero siempre difieren entre sí. Por eso aparece dividida la ciencia, según sus objetos, en física y ética; según sus métodos, en disciplinas teoréticas y empíricas: historia natural y ciencia natural, historia universal y ciencia de las costumbres. En todas estas disciplinas particulares, predomina[29] lo material

[27] Compárese también la obra de juventud, de SCHELLING, *El Yo como principio de la filosofía,* Obras, I, pp. 151. ss.
[28] KRUG, *Filosofía fundamental,* pp. 106 ss.
[29] Esta relación se toma, en la *Dialéctica de Schleiermacher,* de la forma metafísica del "sistema de la identidad", de Schelling: compárese parágrafo 42, 8.

o lo formal, uno u otro de los dos factores, aunque en ellas se aspira a conciliar los antagonismos: las ramas empíricas del saber buscan articulación racional; las teoréticas, comprensión de los hechos; la física, la génesis del organismo y de la conciencia partiendo del mundo de los cuerpos; la ética, en fin, dominio y penetración en lo sensible gracias a la voluntad que obra con arreglo a fines. Pero nunca se logra de manera definitiva en el conocimiento real, la identificación de lo real y de lo ideal; esto constituye más bien el objetivo final, absoluto e incondicionado del pensamiento que yace en lo infinito y que trata de convertirse en saber, a pesar de que nunca se realizará plenamente.[30] Por tanto, la filosofía es la doctrina del saber que eternamente deviene: Dialéctica.

Pero la dialéctica reconoce la existencia de este objetivo nunca alcanzable por el saber humano: la identidad de pensar y ser. Schleiermacher llama Dios, de acuerdo con Spinoza (y Schelling), a esta identidad. No puede ser objeto de la razón teorética; tanto menos, de la razón práctica. Desconocemos a Dios, y tampoco podemos orientar nuestra vida moral, por tanto, con arreglo a su esencia. Religión, más que saber y recto obrar, es comunidad de vida con la suma realidad, en donde ser y conciencia se identifican. Pero esta comunidad sólo aparece en el sentimiento, en el sentimiento "religioso" de una radical, absoluta dependencia de aquella causa cósmica inasequible, infinita (compárese parágrafo 42, 9). El Dios de Spinoza y la cosa en sí de Kant coinciden en el infinito, son puestos por encima de todo saber y querer y convertidos en objetos de un sentimiento místico, cuyas finas vibraciones en Schleiermacher (como en una forma distinta también en Fries) recuerdan las intimidades hernhutianas de la vida religiosa.[31]

A través del pietismo, cuya deformación ortodoxa que cada vez más se acentuaba después de Spener y Franke, ocasionó la escisión de la comunidad fraterna, se encumbran las tradiciones de la mística a la cima de la evolución del idealismo, y con el espíritu que quiere transformar todo lo externo en intimidad, se tocan de hecho la doctrina de Eckhart y la filosofía trascendental: ambas tienen inequívocamente un olor de tierra germánico; buscan el mundo en la "vida afectiva".

7. En cuanto rechaza Schleiermacher la posibilidad de conocer científicamente la causa cósmica, se mantiene cerca de Kant; pero la concepción religiosa del sentimiento, que pone en su lugar, lo pone en más íntima relación con Spinoza y con el influjo que éste había ejercido, desde la "doctrina de la ciencia" de Fichte, sobre la metafísica idealista. Herbart combate este monismo de la razón (compárese el desenvolvimiento de ello en el parágrafo 42), transformando de una manera enteramente diversa el concepto kantiano de la cosa en sí. Trató de oponerse al aniquilamiento de este concepto y se vio empujado, por tal motivo, a la paradoja de una metafísica de la cosa en sí: una metafísica que debía mantener la incognoscibilidad de ella. Las contradicciones de la Analítica trascendental aparecen aquí en grotesca deformación.

Esto se hizo tanto más notorio, cuando la tendencia retrógrada que representaba la doctrina herbartiana en oposición a las renovaciones dia-

[30] *Dialéctica,* Obras, III, 4 b, pp. 68 s.
[31] Compárese E. HUBER, *La evolución del concepto de la religión en Schleiermacher,* Leipzig, 1901.

lécticas, se desenvolvía, precisamente, en pugna con la lógica trascendental de Kant (compárese parágrafo 38, 5). Herbart veía, con derecho, en ésta las raíces del idealismo: la lógica trascendental muestra las formas gracias a las cuales crea el "entendimiento" el mundo de los objetos, y en el "Yo" de Fichte aparece desarrollado lo que germinaba en la "conciencia en general" o "apercepción trascendental" de Kant. La propensión de Herbart a la filosofía procedente consiste en que niega la espontaneidad creadora de la conciencia, y considera el pensar, en el sentido de los psicólogos asociacionistas, como algo determinado y en dependencia del mundo externo, según forma y contenido. También disputa la virtualidad innata de las Ideas, que, originada en Leibniz y pasando por la *Disertación inaugural,* habíase trasplantado en la *Crítica de la razón pura:* del propio modo que espacio y tiempo, también valen para él como productos del mecanismo de las representaciones, las formas de relación expresadas en las categorías. Por lo que hace a los problemas psicogenéticos, se halla por completo en el terreno de la filosofía iluminista. Por tanto, no admite otra lógica que la formal, cuyo fundamento está dado en el principio de contradicción, esto es, el impedimento de incurrir en él. La suprema ley de todo pensar es ésta: Lo que se contradice, no puede ser verdaderamente real.[32]

Pero he aquí que los conceptos en que pensamos la experiencia son en sí contradictorios: admitimos cosas que, idénticas con ellas mismas, deben equipararse a una diversidad de caracteres; hablamos de variaciones en las cuales lo idéntico a sí mismo constituye una diversidad sucesiva; referimos toda experiencia interna a un Yo, que lo que "a sí mismo se representa" involucra, tanto en la dirección del sujeto como en la del objeto, una serie infinita, —en fin, referimos toda experiencia externa a una materia, en cuya representación luchan las notas de lo discreto y de lo continuo. Tal "experiencia" en sí contradictoria conceptualmente, no puede ser otra cosa que apariencia: mas en la base de la apariencia ha de haber algo real exento de contradicción; en la base de las cosas aparentes, "reales" absolutos; en la base del acontecer fenoménico, un acontecer real. Tanta apariencia, tanta alusión al ser. Descubrir éste, es la tarea de la filosofía: esto es, una reelaboración de los conceptos de experiencia que son dados y que es preciso transformar con arreglo a las leyes de la lógica formal, hasta que sea conocida la realidad exenta de contradicción.

El recurso general para faena tal es el método de las relaciones. La forma básica de la contradicción es ésta: pensar algo simple como diverso (la unidad sintética de lo múltiple, en Kant). Sólo puede superarse pareja dificultad, si se admite una diversidad de esencias simples, por cuya mutua relación se explique, en cada caso, la "apariencia" de lo múltiple (y de lo variable). Así, sólo es posible mantener firmemente el

[32] Compárese su *Introducción a la filosofía.* Obras (Hart). I, 72-82. El impulso histórico que ha permitido subrayar tan enérgicamente el principio de no contradicción, proviene en Herbart, sin género de duda, del menosprecio en que había caído éste en el método dialéctico (parágrafo 42, 1); pero de hecho procede la doctrina de Herbart (con excepción de la manera como manipula el concepto del yo) con independencia de él. Con el postulado del ser exento de contradicción es dado el momento eleático de la filosofía de Herbart (comp. *Obras,* I, 225), y a esta circunstancia debe el filósofo, poco dotado por lo demás de visión histórica, su fina sensibilidad para el motivo metafísico de la doctrina platónica de las Ideas; comp. *Obras,* I, pp. 237 ss., y XII, pp. 61 ss.

concepto de la sustancia, si se admite que las variadas propiedades y los estados cambiantes que ella concentra, no afectan a ésta, sino a la relación en que se encuentra de cambiante modo con otras sustancias. Precisa que las cosas en sí sean muchas: partiendo de una, nunca sería concebible la diversidad de las propiedades y estados. Pero cada uno de estos entes metafísicos debe ser pensado como algo simple e invariable: en Herbart se llaman reales. Ahora bien, todas las propiedades que vienen a constituir en la experiencia los caracteres de las cosas, son relativas y dejan aparecer a cada cosa singular sólo en relación con otras cosas: por tanto, las cualidades absolutas de aquellos reales son incognoscibles.

8. Sólo que hay que pensarlas como el fundamento ontológico determinante de las cualidades que aparecen, del propio modo que es preciso admitir como fundamento de las variaciones fenoménicas que exhibe el cambio de las cualidades en las cosas empíricas, un acontecer real, un cambio de situación entre los reales. Pero aquí se tambalea esta artificiosa construcción de lo inexperimentable. Pues la rigidez eleática de estos reales no permite por ningún medio imaginarse la forma de las "relaciones reales" que han de tener efecto entre ellos. Desde luego, éstas no pueden ser espaciales.[33] Espacio y tiempo son productos de la estructura serial de las representaciones, del mecanismo anímico, y, por tanto, productos fenoménicos, para Herbart en un grado aun más acentuado que para Kant. Sólo en un sentido traslaticio puede verse en las relaciones cambiantes de las sustancias un "ir y venir en el espacio inteligible": para lo que ellas mismas sean, falta a la doctrina herbartiana toda expresión. Cada uno de los reales es en sí simple e invariable: la relación, pues, que ocurre o existe entre dos reales, no es esencial a ninguno de ellos y no se funda en ninguno de ellos.[34] De ahí que se designe a las relaciones en las que los reales se hallan y de las cuales se derivan las apariencias y sus nexos, con el nombre de "aspectos accidentales"; y hay que interpretar la opinión de Herbart, en algunos lugares, como si la conciencia fuese el espacio inteligible en el que tienen efecto aquellas relaciones, —y como si el acontecer real fuera también aquello que a guisa de "apariencia objetiva" sólo ocurre al "contemplador".[35] Si se añade que el "ser" de los reales o cualidades absolutas de Herbart queda definido como la

[33] No sólo por esto se diferencian, sobre la base común de una transformación pluralista del concepto eleático del ser, los "reales" de Herbart, de los átomos de Demócrito, sí que también por la manera de concebir las distinciones cualitativas (incognoscibles), en lugar de las cuales pone el atomismo meras diferencias cuantitativas de la corporeidad que llena el espacio. Tanto menos hay que confundir los "reales" con las mónadas de Leibniz, con las que participan de la "carencia de ventanas", pero no de la unicidad de lo múltiple. En fin, con las Ideas platónicas tienen de común las notas del ser eleático, pero no el carácter de los conceptos genéricos.

[34] En esta laguna de la metafísica de Herbart se interpola su filosofía de la religión: pues dado que no existe ningún conocimiento del fundamento real de las relaciones entre los reales, merced al cual se produce el mundo de los fenómenos, permite creer la finalidad aparente que provoca este último, en una inteligencia superior (como fundamento de estas relaciones), no refutable teoréticamente, una renovación muy descolorida de la vieja consideración fisicoteleológica del mundo. Comp. A. Schoel, *La filosofía de la religión de Herbart,* Dresde, 1884.

[35] Compárese en sus *Obras,* IV, p. 93 ss., 127, 132, 233, 240 s., 248 ss.; además, E. Zeller, *Historia de la filosofía alemana,* p. 844.

"absoluta posición", esto es, como una posición en la que todo se explica y no se anula, se abre la perspectiva de un idealismo "absoluto".

Herbart, sin género de duda, ha desarrollado aún menos que Kant este idealismo; lo hubiera llevado a la contradicción absoluta. Pues la teoría de los reales se afana precisamente por explicar la conciencia, asimismo, como una sucesión del choque de los reales, acaecida en el ámbito de los fenómenos. Estos últimos se "perturban" recíprocamente, y a modo de reacciones contra tales "acometidas" se producen ciertos estados mutuos, que tienen la significación de "autoconservaciones".[36] Nos son conocidas de manera inmediata las dichas autoconservaciones como aquellas con las cuales el real desconocido de nuestra alma se mantiene frente a las acometidas de otros reales:[37] semejantes autoconservaciones son las representaciones. El alma como sustancia simple es naturalmente incognoscible: la psicología es sólo la ciencia de sus autoconservaciones. Estas, las representaciones, se comportan de nuevo dentro del alma, que únicamente ofrece el campo neutro de su choque, como reales entre sí: se perturban y frenan unas a otras, y partiendo de esta tensión de las representaciones hay que explicar el curso total de la vida anímica. Debido a la tensión, pierden las representaciones en intensidad: y la conciencia de cada cual depende del grado de su intensidad. El ínfimo grado de energía en que las representaciones pueden valer como reales, es el umbral de la conciencia. Cuando se desplazan unas representaciones por otras, más abajo del umbral, se transforman en impulsos. Hay que buscar la esencia de aquellos estados anímicos que llamamos sentimiento y voluntad en las relaciones de tensión de las representaciones. Todas estas relaciones deben ser estudiadas en una "estática y en una mecánica de las representaciones".[38] Y puesto que en ellas siempre se trata de fijar sus diferencias de energía, puede convertirse esta psicología metafísica en una teoría matemática del mecanismo de las representaciones.[39] En particular, Herbart investiga el proceso por

36 Compárese en sus *Obras,* IV, p. 71 ss.

37 El **suum esse conservare,** en Hobbes y Spinoza el impulso radical de los seres individuales, aparece en Herbart como la función metafísica de los reales, por obra de la cual éstos producen el mundo de la apariencia, la experiencia.

38 Sobre esta base metafísica construye Herbart el edificio de una psicología asociacionista inmanente. La hipótesis de una necesidad mecánica del proceso de la representación y la idea de que incluso las actividades volitivas obedecen semejante mecanismo, brindaban el deseado fundamento para una teoría científica de la pedagogía, que Herbart también pone en dependencia de la ética, en tanto ésta muestra el fin de la educación (la formación moral del carácter) y la psicología el proceso para realizarlo. Esta fundamentación y construcción científica de la pedagogía debidas a Herbart, constituyen en sentido amigable y hostil, el punto de partida de todo el movimiento pedagógico en Alemania durante el siglo XIX y ha dado lugar a una literatura muy abundante sobre la que pueden verse los pormenores en una *Historia de la pedagogía.* De parecida manera encuentra Beneke, que admite el punto de vista de la psicología asociacionista sin la metafísica herbartiana, el camino para una pedagogía sistemática.

39 En el desarrollo de este pensamiento supone Herbart que las representaciones pierden en su mutuo refrenamiento (represión), tanto en intensidad como las más débiles de ellas poseen de energía, y que la suma de la represión se reparte en las representaciones particulares en relación inversa a su originaria potencia, de tal modo que, cuando en el sencillo caso: $a > b$, debido a la represión, a queda reducida a $\frac{a^2 + ab - b^2}{a + b}$ y b a $\frac{b^2}{a + b}$. Acerca de la hipótesis arbitraria-

medio del cual se asimilan, inordinan, conforman, y, en parte, se hacen variar las nuevas representaciones: para ello aplica el término (por Leibniz ya acuñado, comp. parágrafo 33, 10) de apercepción, y su doctrina culmina en una explicación psico-asociacionista del "Yo", que viene a representar el punto cambiante en donde coinciden las representaciones apercibidas y apercibientes.

Así como la autoconservación del real anímico frente a la perturbación de los otros, provoca los fenómenos de la vida representativa, del propio modo la autoconservación recíproca y la "penetración parcial" de variados reales, produce, según la filosofía natural de Herbart, la apariencia "objetiva" de la materia, para la conciencia que contempla. En una construcción indeciblemente fatigosa,[40] se hace derivar de supuestos metafísicos la turbamulta de los fenómenos físicos y químicos —un intento hoy olvidado, que no ha tenido influjo alguno en la investigación de la naturaleza, ni en la filosofía.

9. Otro profesor de Gotinga, Bouterwek, arremete contra la cosa en sí, con otras armas. Muestra, en su obra titulada *La apodíctica,* que para tomar en serio las doctrinas de la *Crítica de la razón pura,* hay que reducir el "objeto", al que de modo necesario refiérese el sujeto, a una x por completo irrepresentable. No se puede hablar de cosa en sí, ni de cosas en sí; pues en ellas están ínsitas las categorías de inherencia, de unidad y pluralidad,[41] de realidad, que sólo valen para las apariencias. La filosofía trascendental debe ser "spinocismo negativo".[42] Sólo puede enseñar que a la "conciencia en general" corresponde un "algo en general", del que no es posible predicar nada en el saber absoluto (compárese tocante a Spinoza, parágrafo 31, 5). En cambio se hace valer este absoluto real en todo relativo saber, gracias a la conciencia del querer.[43] En efecto, ésta exhibe doquier la energía vital de la individualidad. Sabemos algo del sujeto, en virtud de que él quiere, y del objeto merced a que opone resistencia a la voluntad. La oposición de fuerza y resistencia funda de consuno el saber de la realidad de nosotros mismos y de las otras cosas, —del Yo y del No-Yo.[44] Bouterwek llama a esta doctrina virtualismo absoluto. Reconocemos nuestra propia realidad en que queremos, y la realidad de otras cosas en que nuestra voluntad tropieza en ellas con una fuerza antagónica. El sentimiento de la resistencia contradice el subjetivismo puro o solipsismo, pero este saber relativo de las fuerzas particulares de lo real se complementa con la conciencia de nuestro propio querer, sólo en la ciencia empírica.[45]

mente axiomática y las inconsecuencias de todo el "cálculo psicológico", compárese A. Lange, *El fundamento de la psicología matemática,* Duisburg, 1865.

40 *Metafísica general,* parágr. 240 ss., 331 ss. *Obras,* IV, p. 147 ss., 327 ss. En la metafísica de Herbart, se designan las dos partes de la ontología general (los principios de la psicología y de la filosofía natural) con los nombres de Eidología y Synechología.

41 Compárese sobre todo la *Apodíctica,* I, p. 261, 392 ss.

42 *Ibid.,* pp. 385 ss.

43 Según el precedente Kant-fichtiano desemboca la *Apodíctica* teorética de Bouterwek en un escepticismo o en una doctrina por completo abstracto-formal; hasta la Apodíctica "práctica" se gana una relación objetiva con la realidad.

44 *Apodíctica,* II, pp. 62 ss.

45 *Ibid.,* II, pp. 67 s.

10. Schopenhauer convierte, bajo el influjo de Fichte, la doctrina del Profesor de Gotinga en un sistema metafísico. De un salto atrevido se eleva de aquel virtualismo al conocimiento de la esencia de todas la cosas. Descubrimos en nosotros el querer como la verdadera realidad, y la resistencia de la que inferimos la realidad de otras cosas, no puede ser sino también voluntad. Así se impone la "necesidad metafísica" de una explicación unitaria de la experiencia entera. El "mundo como representación" sólo puede ser apariencia: sólo en el sujeto es posible un objeto; sólo en las formas de aquél se determina éste. De ahí que el mundo aparezca en la representación humana (a guisa de fenómeno cerebral, como ha repetido Schopenhauer con inexactitud peligrosamente contradictoria) a manera de una diversidad, dispuesta en espacio y tiempo, cuyo enlace o síntesis se lleva a cabo gracias al principio de la causalidad, la única de las categorías kantianas a la que Schopenhauer adscribe una originalidad de igual rango que la de las intuiciones puras.[46] Ligado a estas formas, sólo en su objeto puede poseer el conocimiento conceptual la necesidad que priva en la esfera de los fenómenos singulares: pues la causalidad es una relación de fenómenos entre sí. La ciencia no conoce lo absoluto, lo incondicionado; el hilo conductor de la causalidad, que lleva de un condicionado a otro, nunca acaba y no debe ser arbitrariamente cortado.[47] Por ningún medio puede superar la faena conceptuadora de la ciencia la serie infinita de las apariencias: sólo una interpretación intuitiva y exhaustiva del mundo de las representaciones, un vistazo genial sobre la experiencia, una captura inmediata, puede conducir a la verdadera esencia, que en las representaciones aparece como un mundo causal, espacial y temporalmente determinado. Mas esta intuición es la que permite al sujeto cognoscente, darse a sí mismo, de manera inmediata, como voluntad. Este término resuelve también el enigma del mundo externo. Pues con arreglo a esta analogía de lo dado singularmente de modo inmediato, hay que entender el sentido de lo dado como representación de manera mediata en espacio y tiempo.[48] La cosa en sí es voluntad.

Sin género de duda, aquí se atribuye al término "voluntad" una más amplia acepción. En nosotros los hombres y en los animales surge la voluntad como la motivación determinada por representaciones, en la vida vegetativa e instintiva del organismo como excitabilidad, en los demás seres del mundo de la experiencia como acontecer mecánico. Sólo puede llevar **a priori** el nombre de voluntad aquel hecho universal, referido a las diversas (internas y externas) especies de causalidad, cuando sea de aquella naturaleza en que nos sea conocido de manera inmediata. Por tanto, subraya el filósofo expresamente que hay que mantener a distancia de la voluntad como cosa en sí, las propiedades singulares con las cuales ella misma se da en la autocontemplación humana, la motivación producida por representaciones y conceptos —un intento por cierto que ha sido para él mismo difícil de satisfacer.

---

46 Compárese su obra de promoción *Acerca de la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente* y su *Crítica de la filosofía kantiana* en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación.*

47 En esto coincide Schopenhauer completamente con Jacobi (compárese arriba el num. 4).

48 Compárese *El mundo como voluntad y representación,* II, parágrafos 18-23.

Sin embargo, no debe pensarse la relación entre cosa en sí y apariencia según la ley del entendimiento, esto es, de manera causal. La cosa en sí no es causa de las apariencias. Ya en el hombre no es la voluntad la causa del cuerpo o de las actividades corporales: sino la misma realidad que nos es dada como cuerpo de modo mediato por representación, en captura espacial y temporal, y en el conocimiento es conceptuada como algo causalmente necesario y dependiente de otros fenómenos —la misma realidad nos es conocida de modo inmediato en la autocontemplación, como voluntad. Porque la cosa en sí no está sometida al principio de la razón suficiente, surge la paradoja de que el hombre como voluntad se siente libre de modo inmediato, y, sin embargo, en la representación, como algo determinado, por necesidad. De esta suerte acoge Schopenhauer la doctrina de Kant del carácter inteligible y del carácter empírico (compárese parágrafo 39, 4). De igual modo debe considerarse doquier el mundo de los fenómenos como objetivación, esto es como la forma intuitiva y conceptuadora que posee la voluntad o la realidad inmediata para forjar las representaciones, y que no debe ser vista como producto de ella. La relación de esencia y apariencia no es la relación de causa a efecto.

Además sólo puede ser la voluntad como cosa en sí la voluntad cósmica única y universal. Toda multiplicidad y diversidad pertenece a la intuición producida en espacio y tiempo; estos últimos constituyen el **principium individuationis.** Por tanto, sólo como fenómenos difieren las cosas entre sí y aparecen separadas, en la representación y conocimiento; según su esencia verdadera, todas ellas son lo mismo. La voluntad es el *hen kai pan.* Aquí reside para Schopenhauer la raíz metafísica de la moral. Es un engaño de los sentidos, que el individuo pueda distinguir su propio placer y dolor del de los demás individuos y encontrarse en oposición a ellos; en el básico sentimiento moral que experimenta la desdicha ajena como propia, en la compasión aparece la unidad trascendental volitiva de toda realidad.

La voluntad, en fin, no puede referirse a contenido alguno particular, empíricamente representable a título de objeto: pues cada uno de estos contenidos pertenece ya a su objetivación. La voluntad cósmica sólo a sí misma puede tenerse como objeto. Quiere ser sólo real; pues toda realidad es un quererse a sí misma, ininterrumpidamente. En tal sentido la llama Schopenhauer voluntad de la vida. Es la cosa en sí que se da a luz a sí misma, eternamente, y que sólo la representación, la convierte en el cambio incesante de las apariencias.

42. El sistema de la razón

Merced al principio del que Fichte sacó bríos para arrojar por la borda el concepto de la cosa en sí, quedaba trazada la ruta arterial de la evolución idealista. La relación de ser y conciencia se explica partiendo de la conciencia, y, a decir verdad, porque ésta "aspira a su propio hacer" y, con ello, crea la serie real y la serie ideal de la experiencia, los objetos y el saber de ellos. La tarea de la doctrina de la ciencia reside en concebir el mundo como una complexión necesaria de actividades racionales, y para resolver tal problema es necesario que la razón filosofante ponga

en claro, reflexivamente, su propio hacer y las condiciones exigibles para ello. La necesidad, pues, que impera en este sistema de la razón, no es causal, sino teleológica. El sistema dogmático ve en la inteligencia un producto de las cosas, el idealista explica la inteligencia como un repertorio de quehaceres dotados de interna finalidad, y entre los cuales algunos sirven para producir objetos. El progreso del pensar filosófico no reside en el conocimiento de que porque algo es, ha de ser también otra cosa; se funda en la comprensión, y siguiendo el hilo conductor de que con algo que acontece, debe, por necesidad, acontecer otra cosa. Cada acto de la razón tiene una tarea; para resolverla se necesita de otros actos y con ello de otras tareas: aquella complexión unitaria, provista de finalidad, de todas las actividades encaminadas al cumplimiento de todas estas tareas, es el sistema de la razón, la "historia de la conciencia". El fundamento de todo ser reside en el deber ser, esto es, en la actividad teleológica de la conciencia.

1. El esquema para llevar a término este pensamiento es el método dialéctico. Si el mundo debe ser concebido como razón, precisa derivar el sistema de la razón, partiendo de una tarea originaria: es imprescindible deducir todos los actos particulares de la inteligencia con vistas a la solución de dicha tarea, esto es, como medios de una acción primordial. Ahora bien, para Fichte tal "actividad" es la autoconciencia. No es posible hallar un principio sin supuestos, como suele decir la filosofía, en un aserto o teorema, sino en una exigencia que cada cual esté en aptitud de satisfacer: "piénsate a ti mismo". Y toda la ocupación de la filosofía se reduce a esclarecer lo que allí acontece y lo que es ineludible para ello. Pero sólo puede avanzar este principio de investigación, en tanto se hacer ver que entre lo que debe ocurrir y lo que ocurre, existe una contradicción de la que se genera un nuevo problema y así sucesivamente. El método dialéctico es un sistema en el que cada tarea engendra una nueva. En la razón misma se opone a lo que ésta quiere hacer, cierta resistencia, y para vencerla, genérase una nueva función. Tesis, antítesis y síntesis son los nombres de estos tres momentos.

Si Kant sostuvo, para explicar y criticar la metafísica, la necesidad de tareas insolubles, convierte ahora este pensamiento la metafísica idealista en un principio positivo. Así se torna, para ella, el mundo de las acciones racionales en un proceso infinito de autocreación, y así se explica, para la esencia real de la razón, la contradicción existente entre la tarea y el hecho. Contradicción tal es necesaria e inextirpable. Pertenece a la esencia de la razón, y, puesto que sólo la razón es real, la contradicción también lo es. De esta guisa, cae el método dialéctico, esta transformación metafísica de la lógica trascendental de Kant, en una oposición cada vez más aguda con la lógica formal. Las reglas del entendimiento, que tienen en el principio de contradicción su ley más general, son suficientes para explicar el proceso científico que de las representaciones construye conceptos, juicios y deducciones; para la intuición intelectual de la razón filosofante no bastan; frente a las tareas de la "construcción especulativa", poseen dichas reglas significación relativa.

Esto se defiende ya en la primera exposición dada por Fichte a la doctrina de la ciencia;[1] fue expresado siempre con creciente osadía por

[1] *Fundamento de la doctrina integral de la ciencia,* parágrafo 1, Obras completas, I, pp. 92 ss.

discípulos y contemporáneos como Fr. Schlegel, y, al fin, no ocultó su arrogancia la razón especulativa frente a la "filosofía del entendimiento" encarcelada en el principio de la contradicción. Schelling invoca[2] la **coincidentia oppositorum** de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, y Hegel[3] ve en el triunfo del "limitado entendimiento" sobre la razón, el pecado original de toda la filosofía precedente.[4] La metafísica, de la que Kant había dicho que "el entendimiento no es capaz de construir", busca su peculiar órgano en la intuición intelectual y su forma primigenia en el método dialéctico. La síntesis productiva de lo múltiple mantiene su unidad sobre las oposiciones en que ella misma se escinde. La esencia del espíritu es bifurcarse en sí mismo y volver de este desgarramiento a su originaria unidad.

Semejante triplicidad reposa en aquel concepto fundamental (fichteano) del espíritu que se contempla a sí mismo. La razón no es sólo "en sí" realidad ideal simple, sino también "para sí": aparece a sí misma como algo diferente, extraño; se torna en un objeto diverso del sujeto, y este "ser otro" (el *tháteron* platónico, compárese el parágrafo 11, 10) es el principio de la negación. La abolición de tal diversidad, la negación de la negación es la síntesis de aquellos dos momentos: en un triple sentido quedan anulados éstos en la síntesis: se supera su validez unilateral; se conserva su relativa significación, y, se transforma su originario sentido en una verdad más elevada (**negare, conservare, elevare**). Con arreglo a este esquema del ser "en sí", "para sí" y "en y para sí", ha construido Hegel, con grande virtuosidad, el método dialéctico:[5] "Hace mudar cada concepto en su contrario" y de la oposición de ambos saca el concepto superior, sometido al propio destino de tropezar con su antítesis, que a su vez exige una síntesis superior, y así sucesivamente. El propio maestro exhibe, al poner en práctica este método, sobre todo en la *Fenomenología* y la *Lógica,* una sorprendente muchedumbre de saber, una extraordinaria sensibilidad y una victoriosa energía para combinar pensamientos; en su desarrollo, empero, se transforman en ocasiones la perspicacia en oscuridad y esquemático verbalismo: entre los discípulos se genera de allí una jerga filosófica que oprime todo pensar en los moldes de aquella triplicidad, y gracias a tal superficialidad ayuna de pensamientos, muy difundida en una época, fue fácil desacreditar la filosofía viendo en ella una vacía verbosidad.[6]

2. En cabal armonía con el método dialéctico hállase también por su contenido, el sistema de la razón en Fichte, durante la inicial época de su actividad filosófica (aproximadamente hasta 1800). El "hecho" originario de la conciencia no determinado por otra cosa que por sí mismo, significa que el "Yo" sólo puede ponerse a sí mismo, cuando se distingue

[2] *Lecciones sobre el método del estudio académico,* Obras completas, V, pp. 267 ss.

[3] Compárese particularmente su tratado sobre *Fe y saber.* Obras, I, pp. 21 ss.

[4] Ya puede comprenderse del mejor modo, partiendo de aquí, la polémica de Herbart contra el Idealismo absoluto. También Herbart encuentra contradicciones en los conceptos fundamentales de la experiencia: pero puntualmente deben irse construyendo tales conceptos en tal forma que permitan conocer la realidad exenta de contradicción. Compárese renglones arriba parágrafo 41, 7.

[5] Compárese E. v. HARTMANN, *Acerca del método dialéctico,* Berlín, 1868.

[6] Compárese una descripción por demás humorista en G. RUEMELIN, *Discursos y artículos,* pp. 47 y 50, Friburgo, 1888.

de un "no yo". Sin embargo, dado que incluso el no-yo es puesto en el Yo —genética, históricamente expresado, también el objeto en la conciencia—, es preciso delimitar recíprocamente dentro del Yo, el yo y el no-yo (esto es, sujeto y objeto). De ahí nacen los problemas teoréticos y los problemas prácticos de la conciencia, según sea la parte determinante el no-yo o el Yo.

Fichte desenvuelve de este modo las funciones de la razón teorética: se descubren sus grados sucesivos, partiendo de la reflexión de la conciencia sobre su propio hacer previamente determinado. Sobre cada limitación que va poniéndose el Yo en el no-yo (como objeto) aspira el propio Yo, merced a su actividad no limitable por nada, a convertir aquella barrera en su objeto. Las formas de esta autodeterminación son las intuiciones puras de "espacio" y "tiempo", las formas categoriales del entendimiento y los principios de la razón. En lugar de las diferencias insuperables estatuídas por Kant entre estas esferas de la conciencia, sustenta Fichte el principio de que la razón, en cada uno de los grados superiores, capta con más pureza lo que se logra en el precedente: el conocer es un proceso ascendente de autoconocimiento de la razón, que parte de la intuición sensible.[7] Pero este repertorio de formas de la razón teorética supone una "autolimitación" originaria del Yo: Sólo en caso que ésta sea dada, es posible concebir la totalidad de las formas, según el principio de la autocontemplación. Pues cada actividad saca su objeto de la precedente y en ella tiene su fundamento: en cambio, la primera autolimitación carece de una actividad previa y, por tanto, carece, teoréticamente hablando, de fundamento alguno: es un acto libre sin fundamento, pero, como tal, el fundamento de las otras actividades. Esta acción libre, abismal, es la sensación. Sólo por su contenido, que es objeto de la intuición, cae en la esfera de la conciencia; como actividad que carece de fundamento, es inconsciente.[8] En esto reside su "ser dado", gracias a lo cual parece ser algo extraño y venir "de fuera". En el sitio de la cosa en sí surge ahora la autolimitación inconsciente del yo. Pareja actividad es llamada por Fichte capacidad productiva de la imaginación; es la actividad cósmico-generadora de la razón. Sin embargo, Fichte ha visto con claridad que su destrucción del concepto de la cosa en sí y su intento de derivar del yo la

---

[7] Sin influjo directamente perceptible de Leibniz aparece la doctrina de éste acerca de la relacion de las diversas capacidades cognoscitivas, en oposición a la división Katiana. Sólo hay que hacer notar que esta "historia evolutiva de la razón" está determinada en Leibniz causalmente, en Fichte, en cambio, de manera teleológica. Lo que pedían Hamann y Herder (compárese arriba parágrafo 41, 2) como unidad formal de la inteligencia en sentido leibniziano, se lleva a cabo por Fichte y Schelling, en un sentido enteramente diverso.

[8] La paradoja de las "actividades inconscientes de la conciencia" reside en la expresión, no en la cosa. Los filósofos alemanes han sido a menudo muy desafortunados con su terminología; desafortunados por demás, allí donde quieren dar a las palabras germanas una significación nueva. Fichte no sólo emplea **promiscue** los términos "conciencia" y "autoconciencia", sí que también entiende por conciencia, por un lado, la representación real del individuo o del yo empírico (en este sentido, pues, "no consciente"), por otro, las funciones de la "conciencia en general", de la "apercepción trascendental" o del "yo general" (en tal sentido, "historia de la conciencia"). Debido a estas relaciones terminológicas, se originan en buena parte las dificultades de la filosofía de Fichte y los malentendidos que ha provocado.

sensación, está muy lejos de pretender explicar por la conciencia o derivar de las formas generales de ésta lo concreto de la materia, sensiblemente dado. Por tanto, nunca ha avanzado hasta el idealismo absoluto de Schelling o hasta el racionalismo lógico: más bien ha subrayado expresamente[9] que la doctrina de la ciencia podría deducir qué y para qué fin el yo se genera de sí, limitándose a sí mismo en la sensación, pero nunca podría deducir cómo y con qué peculiar contenido hace de hecho esto en la multiplicidad de las sensaciones. Aquí yace el límite de la deducción racional de la doctrina de la ciencia, conforme por completo con la teoría kantiana del conocimiento, y la diferencia esencialísima entre Fichte y sus grandes sucesores.[10]

No hay para la sensación, pues fundamento alguno que la determine: existe con absoluta libertad y determina, por su parte, todo conocimiento respecto a su contenido. Por tanto, sólo puede ser concebida por su fin, en la doctrina práctica de la ciencia, que ha de investigar con vistas a qué se limita a sí mismo el yo, no como un ser en reposo, sino, según su esencia, como actividad infinita o como impulso. Puesto que todo hacer está orientado a su objeto, en el que se desenvuelve, precisa que el "yo", que no encuentra dado su objeto como la voluntad empírica, por su parte, para conservar su impulso y actividad, se ponga a sí mismo objetos. Eso ocurre en la sensación que no tiene fundamento, pero sí, el fin de crear una barrera para el impulso del yo sobre la que trasciende para convertirse en objeto mismo. La realidad empírica con todos sus objetos y con la existencia que posee para la conciencia teorética, es sólo el material para la actividad de la razón práctica.

La interna esencia del yo es, por tanto, el hacer, sólo dirigido a sí mismo, sólo por sí mismo determinado, la autonomía de la razón moral. El sistema de la razón culmina en el imperativo categórico. El yo es la voluntad moral, y el mundo, el material perceptible del deber. El mundo existe con vistas a nuestra acción. El ser no es la causa del hacer, sino gracias al hacer se produce el ser. Todo lo que existe se entiende partiendo de lo que debe ser.

La exigencia, paradójica a la conciencia común, de la doctrina de la ciencia,[11] se encamina a desposeer a la categoría de la sustancialidad de la significación fundamental que tiene en la concepción del mundo ingenua y sensible. En ésta se piensa doquier un ser como portador y causa de las actividades: en Fichte, en cambio, se ve en el hacer lo originario, y el ser no conserva otro valor que el de medio para la

---

[9] E. Lask *(El idealismo de Fichte y la historia)* ha mostrado que esto tiene efecto en las exposiciones de Fichte desde 1797 (a partir de la Segunda Introducción a la *Doctrina de la ciencia)*, pero sobre todo en la *Noticia clara como el Sol acerca de la esencia de la nueva filosofía* (1801) y en parte en los giros que introduce y que parecen casi positivistas y empiristas en extremo.

[10] En este sentido se desenvuelven las doctrinas posteriores de Fichte en continua oposición al idealismo ilimitado o al racionalismo absoluto, en armonía con el cual pensaron Schelling (y después de él Hegel) poder deducir lo particular de lo general, según el método dialéctico.

[11] En este sentido protestó Fr. Jacobi no contra el tejido de la media, sino del tejer mismo (Obras, III, pp. 24 ss.). Compárese, en cambio, G. Fortlage, *Contribuciones a la psicología* (Leipzig, 1875), pp. 40 s.

acción.[12] Este antagonismo se pone de manifiesto del modo más agudo en la *Controversia acerca del ateísmo*, de tanto éxito personal para Fichte. La doctrina de la ciencia no puede ver en Dios sustancia alguna; pues, como tal, sería algo derivable: Sólo en el "yo general", en el hacer absolutamente libre y creador de mundos puede hallarse el concepto metafísico de Dios, y en clara oposición con la **natura naturans** del dogmatismo, llama a Dios, el orden cósmico moral,[13] el **ordo ordinans.**

Por ello, la disciplina filosófica por excelencia es la doctrina de las costumbres. Esbozada con independencia de la *Metafísica de las costumbres*, de Kant, toma el sistema fichteano de esta disciplina, el imperativo categórico en la forma: "Obra con arreglo a tu conciencia", a manera de punto de partida de una doctrina del deber rigurosamente planeada, que, partiendo del antagonismo, que se manifiesta en todo empírico yo, del impulso natural y del impulso moral, expone los designios generales y particulares del hombre. Se atenúa el rigorismo kantiano haciendo valer los derechos de la sensibilidad del hombre, a título de producto de la razón. Aún permanece el dualismo, pero se está a punto de superarlo; y con el pensamiento de que en el orden teleológico del mundo a cada uno de sus miembros corresponde un destino en armonía a su peculiar índole, se hace en la doctrina ética una exposición del "material del cumplimento del deber", mucho más minuciosa y atenta a la valoración de lo dado. Ello se exhibe en la teoría de Fichte de los deberes con arreglo a la función social de cada cual, en su noble concepción del matrimonio y de la vida familiar, en los finos análisis de sus investigaciones éticas de la diversidad de las relaciones humanas de vida.

Lo propio puede decirse de la manera como manipula Fichte los problemas de la vida pública. Señorea en ellos una juvenil energía de los pensamientos kantianos y se traduce de modo mucho más impresionante que como lo hubiera hecho sentir el propio Kant, que emprendió la sistematización de sus doctrinas a edad avanzada. También para Fichte es el principio del derecho natural la limitación recíproca de las esferas de la libertad, en las relaciones externas de los individuos. Fichte ve los "derechos originarios" (inalienables) del hombre en las pretensiones del individuo a la libertad de su cuerpo como órgano de la realización del deber, de su propiedad como esfera de acción externa, de su autoconservación, en fin, como personalidad. Pero sólo adquieren eficacia tales derechos dotándolos de obligatoriedad, merced a la hegemonía de las leyes en el Estado. Fichte especifica la idea del Estado fundado en el contrato en una doctrina tripartita: contrato civil, de propiedad y de protección. Es interesante cómo hace culminar, en su política, estos pensamientos en el principio de que el Estado tiene que preocuparse por el derecho a trabajar de cada ciudadano, a fin de que pueda vivir de su actividad.[14] El trabajo es deber de la personalidad moral, es condición de exis-

12 Semejante concepción lógica se halla en la teoría dinámica de la materia, de Kant, (comp. arriba parágrafo 38, 7): aquí ya se trata de fuerzas "a las que falta el sujeto" (comp. KANT, *Prolegómenos*, parágrafo 46).

13 FICHTE, Obras, V, pp. 182 ss., 210 ss. Acerca de estos temas, veáse E. HIRSCH, *La filosofía de la religión de Fichte*, 1914; El mismo, *Zt. f. Th. u. pt. Kr.*, 1917; y H. SCHOLZ, *Estudios kantianos*, 1918.

14 *Fundamento del derecho natural*, parágrafo 18, Obras, III, pp. 210 ss. *El Estado comercial cerrado*, I, 1. Obras, III, pp. 400 ss.

tencia de la personalidad física: debe quedar garantizado incondicionalmente por el Estado. Por tanto, no debe abandonarse la reglamentación de las relaciones del trabajo al mecanismo natural de la oferta y la demanda (según A. Smith), ni el rendimiento del trabajo al mecanismo de los intereses sociales en pugna, sino intervenir aquí la rey racional del Estado. Partiendo de estos pensamientos, bosqueja Fichte, ponderando con justeza las situaciones históricamente dadas,[15] su ideal del Estado socialista[16] como el del "Estado comercial cerrado", que toma en su mano la producción y fabricación y el intercambio comercial con el extranjero, para asignar a cada ciudadano su trabajo, pero también el provecho integral de su faena. El enérgico idealismo del filósofo no se detiene ante un sistema dictatorial riguroso, si éste aspira a asegurar a cada cual los medios para cumplir libremente su deber.[17]

3. La tarea de concebir al universo como sistema de la razón, había sido resuelta, en la Doctrina de la Ciencia, esencialmente deduciendo el mundo externo (sensible) como un producto de la "conciencia en general", que aparece en el yo empírico: en este sentido fue caracterizada más tarde la doctrina de Fichte, como la de Kant, de "idealismo subjetivo". Sin embargo, la opinión de Fichte era ésta: a la "naturaleza", que él creía haber explicado como la posición de un todo orgánico, debe convenir, frente a las representaciones de los individuos, la plena significación de un producto objetivo de la razón;[18] para exponerlo, no tuvo los suficientes conocimientos positivos que sí poseía acerca de las relaciones vitales de la razón humana. Así se explica que haya sido recibida con aplauso, incluso por Fichte, una adición al idealismo, cuando Schelling propúsose resolver aquella parte de la tarea y tomó en serio el pensamiento de construir la naturaleza como el sistema objetivo de la razón. Esto era sólo posible, según la Doctrina de la Ciencia y la Filosofía natural de Kant, si se lograba concebir la naturaleza cual un sistema coordinado de influjos motores que tuviera su designio final en la realización del mandato racional. La teoría dinámica de Kant, que derivaba la estructura de la materia, del principio de la atracción y repulsión de las fuerzas (compárese parágrafo 38, 7), debía constituir el punto de partida de tal construcción, y su punto de llegada, aquel hecho de la naturaleza en el que solamente se manifiesta la razón práctica: el organismo humano. Entre ambos extremos se dilataría la muchedumbre de los seres y funciones de la naturaleza a modo de una unidad vital, cuyo sentido inteligible queda al desnudo por el acercamiento orgánico al punto final, partiendo de los orígenes materiales. La naturaleza es el yo que deviene: he ahí el tema de la Filosofía de la Naturaleza de Schelling. Esta tarea, fundada en las premisas de su filosofía, halló singular acogida gracias al estado de la ciencia natural de aquel entonces, que una vez más veía llegado el momento de coordinar los desparramados esfuerzos de detalle de la investigación particular en

15 Compárese G. SCHMOLLER, *Estudios sobre Fichte*, en los "Anuarios de Economía Política y Doctrina del Estado", de Hildebrand, 1865; además, W. WINDELBAND, *La idea de Fichte del Estado alemán* (Friburgo, 1890).

16 Compárese, MAX WEBER, *El socialismo de Fichte y sus nexos con la doctrina marxista*, Tubinga, 1900.

17 Compárese el número 6 de este parágrafo.

18 FICHTE, Obras, IV, p. 115.

una omniconcepción orgánica de la naturaleza. Intento tal se impuso tanto más enérgicamente, cuanto menos satisfacían el progreso del saber empírico los elevados éxitos que se habían fincado sobre el principio de la explicación mecánica de la naturaleza, desde el siglo XVII. Como lo comprobaba Kant, seguía siendo, por lo menos problemático, el derivar lo orgánico de lo inorgánico; discutible, la evolución genética de los organismos, sobre esta base. Faltaba un medio seguro para incorporar a la doctrina médica, a la sazón en extraordinario auge, en la concepción mecánica del mundo; apenas se iniciaba el descubrimiento de los fenómenos eléctricos y magnéticos, cuya misteriosa naturaleza, de inmediato, no se sospechaba aún que pudiera reducirse a un caso particular de la mecánica de Galileo. Frente a eso, la doctrina de Spinoza que ve en la naturaleza entera (sin excluir al hombre) un nexo unitario en el que se manifiesta la esencia divina con todo su esplendor, acabó por ejercer sobre los espíritus poderoso influjo, y para el desarrollo del pensamiento alemán llegó a ser de importancia decisiva, que Goethe hiciera suya tal concepción. Sin duda alguna se apropia el poeta a su modo aquella opinión, como se halla expresado en los señoreales aforismos de "La Naturaleza": en el sitio de la "secuencia matemática" y de la necesidad mecánica, pone la intuición de la unidad orgánica de la naturaleza, en la que se renueva la actitud mundana del Renacimiento, sin aparato conceptual. Este spinocismo poético es un eslabón esencial en la concatenación evolutiva de los sistemas idealistas.[19]

Todos estos motivos se reflejan en la *Filosofía de la naturaleza,* de Schelling; dan por resultado que se convierta la vida en su concepto central y que se haga el ensayo de concebir la naturaleza desde el punto de vista del organismo, y el conjunto de sus energías, en función del íntegro fin que anima la creación de la vida orgánica. No debe ser descrita, medida y explicada causalmente la naturaleza, sino comprender el sentido y significación de sus fenómenos particulares en el sistema, pleno de finalidad, del todo. Las "categorías de la naturaleza" son las formas en las que la razón se pone (manifiesta) objetivamente, constituyen un sistema evolutivo en el que cada hecho encuentra su lugar conceptualmente determinado. En el desarrollo de esta idea, pende Schelling del estado que guardaban los conocimientos científicos de su época. Del nexo de las fuerzas, de la transformación de unas en otras, esto es, en aquello que principalmente se tenía interés, aún se poseían representaciones por demás imperfectas y el filósofo no se resiste en llenar las lagunas con hipótesis que sacaba de la construcción apriorística de su sistema teleológico. En muchos casos se han revelado estas opiniones como principios heurísticos valiosísimos (compárese parágrafo 40, 6); en otros, como desvíos por los cuales no llegó la investigación a satisfactorios resultados.

Lo históricamente significativo en la *Filosofía de la naturaleza,* es su antagonismo al principio democrítico-galileico de una explicación puramente mecánica de la naturaleza. En la determinación cuantitativa sólo se ve apariencia y forma externa; en el nexo mecánico-causal, sólo maneras de representar propias del entendimiento. El sentido de las crea-

[19] En él también cae prisionero HERDER, como lo revelan sus coloquios sobre el sistema de Spinoza bajo el título de *Dios,* 1787. Comp. DILTHEY, *La época de los estudios de Goethe sobre Spinoza* (Archiv. 1894 y Obras, II).

ciones de la naturaleza reside en la significación que tienen en el sistema evolutivo del todo. Por tanto, si Schelling dirige su mirada a la afinidad de formas del mundo orgánico, sí, para ello, echa mano de una morfología comparada, en la que Goethe ha jugado un rol importante, para exhibir la unidad del plan que persigue la naturaleza en la serie de los seres vitales, no toman tal nexo él (y en parte sus discípulos), en el sentido de una génesis causal temporal, sino como expresión de un cumplimiento, gradualmente logrado, del fin. En las diversas estructuras de los seres con vida, aparece (según Oken), separadamente expresado, lo que la naturaleza quiere con el organismo y lo que ha logrado plenamente en el hombre. Semejante explicación no excluye el nexo causal temporal, pero en Schelling, al menos, no se incluye. No se pregunta allí si una especie se deriva de otra: sólo se exhibe que una constituye positivamente el peldaño para la realización de otra.[20]

Según esto, es comprensible que fuera habitual considerar la explicación mecánica de la naturaleza, que de nuevo se ha impuesto en el siglo XIX, en la época de la *Filosofía de la naturaleza,* como un intento superado por la arrogancia teleológica, a la que había de mantener **a limine** el reposado trabajo de la investigación. Pero las actas que desde Demócrito y Platón llenan la historia de los ensayos de interpretación de la naturaleza, aún no se han cerrado. A la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, que bajo el amparo de la matemática se abre paso victoriosamente, se opone siempre la necesidad que busca, tras los movimientos en el espacio, una realidad plena de sentido racional. A esta lucha por un sentido vital de la naturaleza, se incorpora la doctrina de Schelling, y por esto se sintió atraído a ella el gran poeta que se dio a la tarea de exhibir cómo lo verdaderamente real en el juego seductor de los colores, no es un mecanismo atómico, sino algo, por modo originario, cualitativamente determinado. Este es el sentido filosófico de la *Doctrina de los colores,* de Goethe.[21]

En Schelling, el sistema de la naturaleza está dominado por el pensamiento de que, en ella, la razón "objetiva" asciende de las representaciones materiales, pasando a través de la muchedumbre de estructuras y transformaciones de energía, al organismo en que aparece la conciencia.[22] La esencia sensible constituye el punto de llegada de la vida en la naturaleza: con la sensación se inicia el sistema de la *Doctrina de la ciencia.* El muy complicado camino que recorre la naturaleza hasta este término, ha variado mucho en los pormenores de las numerosas reelaboraciones de la Filosofía de la Naturaleza, pero se mantiene fundamentalmente en el mismo plano: es la idea, proveniente de la Doctrina

[20] Esta "interpretación" de los hechos constituyó, a decir verdad, un arriesgado principio en la esfera de la ciencia: abría las puertas de la filosofía natural a las fantasías poéticas y a las ocurrencias "geniales". Estos huéspedes se anuncian ya en Schelling, pero logran penetrar en sus discípulos, como Novalis, Steffens, Schubert. Una simbólica de la naturaleza llena de ensueño aparece particularmente en el "idealismo mágico" de Novalis: una construcción poética encantadora, pero filosóficamente peligrosa.

[21] Compárese JAC. STILLING, en los *Strassburger Goethevortraegen* (1889), pp. 149 ss., y H. GLOCKNER, *El problema filosófico en la teoría de los colores, de Goethe,* 1924.

[22] Compárense los bellos versos en *La vida de Schelling en cartas,* I, pp. 282 ss.

de la Ciencia, del antagonismo de las fuerzas, que se anula en una unidad de orden superior, la doctrina de la dualidad que constituye el esquema fundamental de la "construcción de la naturaleza". Por ello, era particularmente importante para Schelling la polaridad, que, en los fenómenos magnéticos y eléctricos, tenía en vilo a sus contemporáneos,[23] como un nuevo enigma descubierto.

4. Cuando Schelling trató de dar, al lado de la *Filosofía de la naturaleza,* una elaboración propia a la *Doctrina de la ciencia,* bajo el nombre de *Idealismo trascendental,* se operaba en el pensamiento común de los idealistas de Jena un viraje notorio, para el que el propio Schelling acuñaba la primera formulación sistemática. El inicial impulso proviene de Schiller y de la interpretación que éste había dado a las ideas de la *Crítica del juicio.* Poco a poco se fue haciendo más clara la idea de que el sistema de la razón del idealismo debía desembocar en la función estética, y en el lugar del idealismo ético, que enseñaba la *Doctrina de la ciencia,* y del idealismo físico, que proponía la *Filosofía de la naturaleza,* adquirió ahora gran preponderancia el idealismo estético.

La postformación, rica en consecuencias, que experimentan los pensamientos de Kant por obra de Schiller, no afecta sólo los temas estéticos, que inspiran de inmediato al poeta, sino al propio tiempo los problemas éticos y de la filosofía de la historia y, con ello, el sistema total de la razón. Pues los pensamientos de Schiller, como lo muestra, entre otros, el poema "Los artistas", estaban polarizados, ya antes de su trato con Kant, en torno del problema de la significación que posee la belleza y el arte en el marco entero de la vida racional humana y en su desarrollo histórico, y al poner la solución de este problema bajo el amparo de la filosofía kantiana, dio al idealismo el más decisivo viraje, después del que había provocado ya la *Doctrina de la ciencia.*

Comienza con las nuevas formas que Schiller encuentra para el concepto kantiano de belleza. La síntesis de la razón teorética y práctica llevada a cabo en y por obra de la razón estética (comp. parágr. 40, 2) ha encontrado su mejor expresión en el concepto de belleza de Schiller como la libertad en los fenómenos.[24] Dice que la intuición estética capta su objeto sin someterse a las reglas del entendimiento cognoscente: No queda subsumida en sus conceptos, y no preguntamos por las condiciones provenientes de otros fenómenos. Se contempla como si fuera libre. Schopenhauer expresa esto, de manera más circunstanciada, así: el placer estético es la consideración del objeto, con independencia del principio de razón suficiente. Aun más importancia da Schiller después al hecho de que la actitud estética no depende de la razón práctica ni de la teorética. Lo bello (a diferencia de lo agradable y de lo bueno) es tan poco objeto del impulso sensible como del impulso moral: carece lo mismo de la indigencia del impulso vital empírico, como de la seriedad de la razón práctica.[25] En la vida estética tiene lugar el

[23] Acerca del sentido de la idea de polaridad para el pensamiento de Goethe, compárese E. A. Boucke, *La concepción del mundo, de Goethe,* 1907.

[24] Comp. principalmente las cartas a Koerner, de febrero de 1793; además el bosquejo sobre lo "bello en el arte" impreso en la carta del 20 de junio, todo ello en el diálogo *Kallias,* no terminado.

[25] La fundamentación trascendental-psicológica a que aspira aquí Schiller en

impulso hacia el juego;[26] en la actitud desinteresada enmudece toda regulación de la voluntad. Schopenhauer pisa el mismo terreno cuando halla el placer estético en la superación de la cruenta voluntad de vivir, en la actividad del sujeto puro de conocimento.[27]

De aquí saca Schiller el pensamiento de que, en todo intento de educar al hombre sometido al imperio de la sensibilidad, en el querer moral, la vida estética ofrece el medio más eficaz. Kant había visto en la "inversión de los motivos" la tarea ética del hombre (compárese parágrafo 39, 6): para el tránsito de lo sensible a la esfera del querer moral ofrecía al individuo el apoyo de la religión; Schiller, el del arte.[28] Fe y gusto permiten al hombre, por lo menos, obrar legalmente, cuando éste aún no ha madurado para la vida moral. En el trato con lo bello se afina el sentimiento: desaparece la rudeza natural y despierta el hombre a su más alto destino. El arte es la tierra nutricia de ciencia y moralidad. Así decía Schiller ya en "Los artistas"; en las *Cartas sobre la educación estética* ahonda mucho más. La actitud estética aniquila, ya que es desinteresada, el querer sensible y crea la posibilidad del querer moral: es el punto necesario de transición por el que ha de pasarse del estado físico de indigencia al estado moral. En el estado físico padece el hombre el imperio de la naturaleza, se libera de él en la contemplación estética y lo señorea, al fin, en la vida moral.

Pero ya en "Los artistas" se atribuye a lo bello la ulterior y más elevada tarea de suministrar a la cultura moral e intelectual su definitivo remate, y creyendo el poeta que estos pensamientos compaginaban con el espíritu del sistema kantiano, acaba por pasar del complemento a la postformación de la doctrina de Kant. Cuando aún predomina el impulso moral sobre el sensible, no puede decirse que las dos vertientes de la naturaleza humana háyanse conciliado. En el estado físico y en el moral cada una de las vertientes de lo humano queda oprimida en beneficio de la otra. Una perfecta humanidad sólo es posible cuando ninguno de los dos impulsos prevalece sobre el otro. El hombre es sólo verdaderamente hombre cuando juega, cuando desaparece en él todo antagonismo, cuando se torna en él la naturaleza sensible en tan noble sensación que ya no sea preciso querer elevarla más. El rigorismo kantiano tiene razón de ser allí donde la inclinación sensible se opone al deber: Pero existe el supremo idealismo del alma bella, que ignora tal antagonismo, merced a que su naturaleza se ha ennoblecido a tal punto, que cumple la ley moral por mera inclinación. Pero sólo por la educación estética adquiere

las *Cartas sobre la educación estética* (11 s.), recuerda enérgicamente la época Reinhold-fichteana, cuando "se hablaba demasiado en Jena de materia y forma".

[26] La doctrina del impulso de juego va de hecho más allá de la filosofía de Kant, en el cual, puntualmente sobre la especulación acerca del "sustrato suprasensible de la humanidad", el cual constituye el fundamento de la validez general del juicio estético, se convierte la belleza, al fin de cuentas, en "símbolo de lo bueno": Comp. la *Crítica del juicio,* parágrafo 59. En Kant son todos los valores, en última instancia, de carácter ético: en Schiller se subraya el valor propio de lo bello, aunque no se aparta por completo de la concepción etizante de Kant.

[27] *El mundo como voluntad y representación,* I, parágrafos 36-38. Aquí también Schopenhauer da el mismo valor al conocimiento científico-natural. Compárese adelante parágrafo 43, 4.

[28] Comp. la parte final del estudio *Sobre la utilidad moral de las costumbres estéticas.*

el hombre esta nobleza. Sólo gracias a ella puede abolirse en la naturaleza humana la alternativa "sensible-suprasensible", sólo por ella puede realizarse la propia humanidad.

5. En el ideal del "alma bella" supera la "virtuosidad" de Shaftesbury (compárese parágr. 36, 6) el dualismo kantiano. La perfección del hombre es la conciliación estética de las dos naturalezas que habitan en él: La educación debe hacer de la vida del hombre una obra de arte ennobleciendo lo dado sensiblemente al ponerlo en plena armonía con la vocación moral. En este sentido acuña para la concepción ideal de la vida de su tiempo la expresión dominante, en oposición al rigorismo kantiano, y el humanismo estético que arrancó de esta suerte de la faena conceptual, halló junto a él una muchedumbre de otras peculiares formulaciones. En el marco de ellas figura Goethe como la personalidad más influyente, que en la perfección estética para conducir su vida tanto como en las grandes obras de su actividad poética, expresó vitalmente semejante altura ideal de la humanidad.

En parecida concepción del genio se encuentra con Schiller, ante todo Guillermo de Humboldt:[29] partiendo de estas ideas, trata de hacer comprensible la esencia de las grandes obras poéticas; halla en la armonía de la naturaleza sensible y de la naturaleza moral el ideal de vida del hombre, y aplica principio tal, en su tratado,[30] fundamental para la ciencia del lenguaje, de este modo: enseña a comprender la esencia del lenguaje mediante el influjo mutuo de ambos elementos.

En ruda oposición al rigorismo kantiano procede ya Jacobi, inspirado en Shaftesbury, con su novela *Allwills Briefsammlung*, diseñada sobre la personalidad de Goethe. Incluso el genio moral es "ejemplar": no se somete a reglas tradicionales y máximas, goza su propia vida y se da a sí mismo las leyes de su moralidad. Semejante "naturaleza moral" es lo más elevado que existe en el ámbito de la humanidad. El sistema abstracto de máximas que caracteriza la ética de Kant, comienza a retroceder ante una concepción de los valores vitales del individuo.

Esta ética genialidad acaba por transformarse entre los románticos, en la teoría y praxis, en desmedida arrogancia. Aquí se le llega a presentar a manera de una aristocracia estética de la educación, contra el utilitarismo de la moral iluminista. La célebre divisa schilleriana de la "nobleza en el mundo moral" se interpreta de esta suerte: al paso que el filisteo lleva a cabo su actividad peculiar mediante un esfuerzo reglado según normas universales, el hombre genial, exento de toda determinación externa influída por opiniones y normas, vive su destacada individualidad como algo en sí pleno de valor, en el juego desinteresado de su agitada psique, en la creación de su fantasía eternamente modeladora. En esta genial moral adquiere también la sensibilidad (en el sentido más riguroso del término) su inalienable derecho y se le equipara en rango por sublimación estética a las más finas emociones de la intimidad, —un audaz pensamiento que no impedía que su realización

[29] Nacido en 1767 y muerto en 1835. Obras completas, 7 vols., Berlín, 1841 ss.; nueva edición de la Academia de Berlín, 1898 ss. Compárese además de su correspondencia epistolar, particularmente con Schiller, ante todo sus *Ensayos estéticos*, Brunswick, 1799. RUD. HAYM, *Guillermo de Humboldt*, Berlín, 1856, y ED. SPRANGER, *Guillermo de Humboldt y la idea de humanidad*, Berlín, 1909.

[30] *Ueber die Kawi Sprache*, Berlín, 1836.

en la *Lucinda*, de Federico Schlegel, desembocara en vulgaridad ingeniosamente refinada.[31]

Merced a la ética de Schleiermacher[32] retorna la moral romántica a la pureza de la intención schilleriana. Su doctrina constituye la conclusa expresión del ideal de vida de aquella gran época. Todo obrar moral apunta a la unidad de razón y naturaleza: según eso, se determina, en general, la ley ética, que no puede ser otra cosa que la ley natural de la vida de la razón, —según eso se determina también en particular, la tarea de cada individuo que debe realizar, de modo concreto y peculiar a él, aquella unidad. En la exposición sistemática de parecido pensamiento distingue Schleiermacher (con arreglo al factor orgánico y al factor intelectual de la inteligencia, compárese parágr. 41, 6) la actividad organizadora y la actividad simbólica, según se busque la unidad de razón y naturaleza, o se suponga, de ahí se originan en conjunto cuatro relaciones fundamentales a las que corresponden los bienes "Estado", "Sociabilidad", "Escuela" e "Iglesia".[33] Partiendo de aquí tiene el individuo que desarrollarse auto-activamente en una vida armónica espontánea.

En fin, también Herbart reduce de manera enteramente independiente la teoría ética a la razón estética: metodológicamente hablando, la moral es para él una rama de la "estética general". Junto a la razón teorética, que comprende los principios concernientes al conocimiento del ser, sólo admite como algo originario la apreciación del ser con arreglo a Ideas estéticas. Pareja estimación, como tal, tiene que ver tan poco con la voluntad y necesidades del yo empírico, como el conocer. Los "juicios del gusto" son necesarios y universales, valen con evidencia inderivable, y se refieren siempre a las relaciones del ser, es inmanente a ellos un placer o displacer originarios. La aplicación de tales principios al campo privativo de lo estético no aparece en Herbart; sólo más tarde han construído sus discípulos, particularmente Rob. Zimmermann,[34] una estética declaradamente "formalística": la ética, en cambio, es para Herbart la doctrina de los juicios del gusto acerca de las relaciones del querer humano. No tiene nada que explicar —esto es cosa de la psicología—, sólo tiene que presentar las normas con arreglo a las cuales formulamos aquella apreciación. Como tales, encuentra Herbart estas cinco Ideas éticas: libertad, perfección, benevolencia, derecho y equidad, y sobre ellas trata de estudiar el sistema de la vida moral. En lo que respecta a la investigación genética, hace valer siempre, a la inversa, los principios de la psicología asociacionista, y así intenta exhibir en la estética y mecánica del Estado el mecanismo de los hechos de la voluntad, merced a los cuales se conserva o mantiene la vida común de los hombres.

6. Pero también fluye de la moral estética de Schiller una filosofía de la historia, que presenta en nueva unidad los puntos de vista de Rousseau y Kant. El poeta la desenvuelve de manera originalísima, al derivar, en sus disertaciones sobre "Poesía ingenua y sentimental", los conceptos estéticos fundamentales de las oposiciones históricas que

[31] De otro modo, P. KLUCKHOHN, *El amor en el romanticismo*, 1922.

[32] Comp. también SCHLEIERMACHER, *Cartas confidenciales acerca de Lucinda*, 1800.

[33] HOLSTEIN, *La filosofía del Estado, de Schleiermacher*, 1922.

[34] ROB. ZIMMERMANN, *Estética general como ciencia de la forma*, Viena, 1865.

advierte y de una construcción general de sus manifestaciones. Las épocas y los géneros poéticos se caracterizan por la diversa relación que guarda el espíritu con el reino de la naturaleza y con el reino de la libertad. Como el estado "arcádico" aparece aquí aquel en que el hombre, instintivamente, practica lo moral sin mandato, toda vez que no se ha desarrollado la oposición de sus dos naturalezas: como el fin "elísico" surge aquel estado de perfeccionamiento en el que se ennoblece la naturaleza a tal grado que acoge de nuevo en su voluntad la ley moral. Entre ambos estados tiene efecto la lucha de ambas naturalezas: la historia real.

Pero la poesía, cuya peculiarísima tarea es representar al hombre, se halla determinada doquier por aquellas relaciones fundamentales. Cuando hace aparecer la naturalidad sensible del hombre aún en unidad armónica con su esencia espiritual, es poesía ingenua; si expresa en cambio, la contradicción entre ambas, si hace aparecer de algún modo lo irreconciliable entre la realidad y el ideal del hombre, se llama poesía sentimental, y, a decir verdad, satírica o elegiaca, o, en su caso, idílica. El poeta que es así mismo naturaleza, expresa espontáneamente la naturaleza; el que no la posee, padece por ella y se interesa sentimentalmente por recuperarla, la cual escapa de la vida, como Idea en la poesía. La armonía de naturaleza y razón es dada en éste: en aquél, añorada; allá es ideal, aquí es real. Este distingo de la emoción poética caracteriza, según Schiller, la oposición del hombre antiguo y el hombre moderno. El griego siente de modo natural, el hombre moderno experimenta la naturaleza como un paraíso perdido, como el enfermo su salud. Por tanto, da el poeta antiguo e ingenuo la naturaleza como es, espontáneamente; el moderno y sentimental sólo en y por su reflexión: aquél desaparece tras su objeto como el creador tras sus obras, éste exhibe en la conformación de la materia la fuerza de su personalidad, proyectada al ideal. Allá impera el realismo, aquí el idealismo, y la suprema altura del arte se daría allí donde el poeta ingenuo expresase lo sentimental: Así dibuja Schiller la figura de su gran amigo, el griego moderno.

Con vehemencia tomaron los románticos parejas ideas. Virtuosos del recensionismo, como lo eran los Schlegel, se recreaban de este esquema filosófico, ora para criticar, ora para caracterizar, y lo introdujeron en sus comprehensivas elaboraciones de la historia de la literatura. Entretanto, dio Federico Schlegel al pensamiento schilleriano el tono específicamente "romántico", al aprovechar para ello con precipitada superficialidad motivos de la filosofía de Fichte. Cuando designa con los nombres de "clásico" y "romántico" la oposición descubierta por Schiller, lo que hace de facto es transformarla con su doctrina de la ironía. El poeta clásico se identifica con la materia, el romántico se yergue cual soberana personalidad sobre ella, aniquila la materia mediante la forma. En cuanto supera con libre fantasía la materia que él mismo pone, desarrolla en aquélla el juego de su genialidad que no queda limitada en ninguna de sus creaciones. Un impulso hacia el infinito, hacia lo inconcluso agita al poeta romántico: él mismo es siempre más que cada uno de sus objetos, y en eso se revela su ironía. El romántico atribuye al infinito hacer de la voluntad moral enseñado por Fichte, el juego interminable de la fantasía que crea sin finalidad para volver a destruir.[35]

[35] Comp. HEGEL, *Conferencias sobre estética* (Obras, X. 1). Introducción, pp. 82 ss.; y F. STRICH, *Clasicismo alemán y Romanticismo*, 2ª ed., 1924.

La filosofía de la historia de Schiller halla en Fichte, en el que ésta en parte se había inspirado,[36] su completo desarrollo, pero de rechazo ejerce sobre éste, en la razón estética, aquel influjo que le permitió conciliar los antagonismos de la *Doctrina de la ciencia*. Ya en las lecciones de Jena acerca de la esencia del sabio y en el *Sistema de la doctrina de las costumbres*, en donde se exponen los deberes profesionales del catedrático y del artista, resuenan motivos de aquella filosofía de la historia; se convierten después en el tema dominante en las lecciones dadas por Fichte en Erlangen. Cuando se ocupa de diseñar los *Caracteres de la época actual*, lo hace dentro del cuadro de ideas de una construcción omnicomprensiva de la historia. Como el primer estadio (el "arcádico") de la humanidad aparece aquí el del "instinto racional", cuyo portador puede ser un pueblo normal. En esta época impera sobre el individuo la conciencia general, con la seguridad inmediata e incólume de la necesidad de la naturaleza: pero el destino del yo singular y libre reside en emanciparse de este poder del hábito y de la costumbre, y obedecer su propio impulso y juicio. Entonces comienza la época del pecado. Mas ésta culmina en la decadencia moral e intelectual de la vida colectiva, en la anarquía de las opiniones, en el atomismo de los intereses privados. Con inconfundibles rasgos se caracteriza esta época del "pleno pecado" como teoría y práctica del Iluminismo. La comunidad de vida de la humanidad degenera en un "estado de indigencia" que no tiene otro propósito que favorecer las relaciones externas de los individuos y que no puede aspirar a más, ya que nada tiene que ver con los nobles intereses del hombre, con la moralidad, la ciencia, el arte y la religión, abandonándolos al arbitrio de cada cual: su hogar es el mundo y tal vez mejor en cada momento el Estado,[37] que se ha puesto en la cúspide de la cultura. Pero la cultura verdadera reside en la subordinación de los individuos a la reconocida ley de la razón. Del arbitrio pecador de los individuos habrá de generarse la autonomía de la razón, del autoconocimiento y autolegislación de lo universalmente válido, que rija de manera consciente en el espíritu de cada quien. Con ello se iniciará la época del imperio de la razón, pero no terminará antes de que en el "verdadero Estado" se pongan todas las energías al servicio de la comunidad, y de tal suerte que se cumpla sin resistencia el mando de la conciencia colectiva. Este ("elísico") estado final es el del "arte racional". Es el ideal del "alma bella", llevado al campo de la política y de la historia. Promover esta época y en ella conducir a la comunidad, a la nación, en y por normas racionales, es la tarea del maestro, del sabio, del artista.[38]

[36] Cuán pronto y enérgicamente penetró FICHTE en tal evolución estética, lo revela del mejor modo el tratado *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía*, escrito por él en un principio para las *Horas* de SCHILLER (1794). Comp. G. TEMPEL, *La posición de Fichte respecto al arte*, Metz, 1901. Alrededor de la filosofía de la historia de Fichte, compárese además de Lask, E. HIRSCH, *Cristianismo e historia en la filosofía de Fichte*, 1920.

[37] La citación clásica en pro del cosmopolitismo en la educación en el siglo XVIII, aparece en Fichte, *Obras*, VII, p. 212.

[38] En el definitivo vuelco del pensamiento fichteano toma cada vez más esta imagen de un Estado ideal de cultura del futuro, rasgos teocráticos: El sabio y el artista se tornan el sacerdote y el vidente. Comp. *Obras*, IV, pp. 453 ss.; también las *Obras póstumas*, III, pp. 417 ss.

El idealismo activista de Fichte ve el "comienzo del imperio de la razón" allí donde el pecado y la indigencia crecen en extremo. En los *Discursos a la nación alemana* festeja a su pueblo como el único que aún conserva espontaneidad y el que está destinado a crear el Estado de cultura. Invitaba a reflexionar sobre ésta su vocación de la cual pendía el destino de Europa, para elevarlo desde su intimidad por medio de la educación al reino de una vida racional y para restituirlo al mundo de la libertad.

No piensa Fichte el "reinado de la razón" como un imperio abstracto de máximas, en el que se disolviera toda vitalidad individual, sino como una rica multiplicidad de intransferibles valores personales, coordinados en un todo orgánico. En su doctrina del derecho de vida y del destino del individuo, coincide, en su época posterior, con las mejores ideas de la ética romántico-estética, con Jacobi y Schleiermacher, y su filosofía de la historia presenta la individualidad teoréticamente irreductible, bajo el punto de vista de valores morales: constituye, por tanto, el más extremo antagonismo de aquellas concepciones que buscan en cualquier forma el sentido de la historia en una legalidad universal; de ahí que expresamente considere la evolución histórica a modo de un proceso irrepetible en el que las manifestaciones individualmente, plenas de valor, armonizan con un orden universal, saturado de finalidad. Pues la historia como "manifestación" de Dios sólo puede ser el reino del libre arbitrio, y éste, sólo el reino de la individualidad.[39]

7. Gracias a Schelling alcanza el punto de vista de la razón estética, el predominio decisivo en el sistema total de la filosofía idealista. En su obra del *Idealismo trascendental* desarrolla la antítesis fichteana de la doctrina teórica y práctica de la ciencia, echando mano de la relación que media entre la actividad consciente e inconsciente del yo (compárese de este parágrafo número 2). Cuando la actividad consciente aparece determinada por la inconsciente, se comporta el yo teoréticamente; en el caso contrario, en actitud práctica. Pero el yo teorético que observa la productividad de la inconsciente razón, sintiendo, contemplando y pensando, nunca alcanza su objetivo final, y lo propio ocurre en la esfera del yo práctico que conforma la realidad cósmica inconsciente en las libres faenas de la moralidad individual, de la comunidad política y del progreso histórico: el punto de llegada de su acción yace en el infinito. En ninguna de las dos series se realiza la cabal esencia de la razón. Esto sólo es posible por la actividad consciente-inconsciente del genio artístico, en la que se superan aquellos antagonismos. En la finalidad inintencionada de la creación, cuyo producto es la "libertad en el fenómeno", hay que buscar la suprema síntesis de toda actividad racional. Si Kant había definido el genio como la inteligencia que obra como naturaleza, y Schiller describe la actitud estética del juego como lo verdaderamente humano —Schelling ve en la razón estética la piedra de bóveda del sistema idealista. La obra de arte es aquella manifestación donde la razón logra su más puro y perfecto desarrollo: el arte es el verdadero órgano de la filosofía. En él tiene que aprender el "pensar teorético" lo que es la razón. Ciencia y moralidad son manifestaciones parciales y nunca conclusas de la razón subjetiva: sólo el arte es en cada una de sus obras algo acabado como razón por entero realizada.

Una vez escrito su *Idealismo trascendental,* pronunció Schelling, en Jena, sus lecciones sobre la *Filosofía del arte,* que expone este pensamiento fundamental con una honda comprensión por su agudeza, particularmente en el capítulo sobre la poesía. Aunque no se imprimieron por aquel entonces, han determinado todo desarrollo posterior de la estética, gracias a su influjo en el círculo de Jena. La publicación posterior presenta la redacción que Schelling les dio algunos años más tarde en Wurzburgo.[40] En ella aparece ya el viraje de la doctrina general en que se hallaba a la sazón el filósofo.

8. Asimismo coinfluyó el motivo estético, por lo menos en sentido formal, cuando trató de hallarse un fundamento común, sistemático a la *Filosofía de la naturaleza* y a la *Filosofía trascendental.* Aquella se ocupa de la razón objetiva; ésta, de la subjetiva: pero ambas son idénticas en última instancia; de ahí que se llame a esta fase del idealismo el sistema de la identidad. Según eso, la naturaleza y el yo necesitan de un principio común. En la obra que Schelling ha intitulado *Exposición de mi sistema de filosofía,* se le designa con el nombre de "razón absoluta" o la "indiferencia de naturaleza y espíritu, de objeto y sujeto": pues el supremo principio no puede ser real ni ideal; en él bórranse todos los antagonismos. Lo "absoluto" es aquí, tocante a su contenido, tan indeterminado[41] como en la vieja "teología negativa", como en el panteísmo de la **coincidentia oppositorum,** como en la "sustancia" de Spinoza. Con el último concepto separa, empero, las propiedades que se diversifican en su apariencia: la ideal y la real, naturaleza y espíritu. Schelling fortalece esta afinidad material que tiene con Spinoza, con una formal, cuando su Exposición trata de calcar el esquematismo de la *Etica.*[42] Sin embargo, parejo spinocismo idealista difiere por demás del original, en su concepción del mundo. Ambos quieren representar la eternal transformación del absoluto en el mundo: pero Spinoza separa radicalmente los dos atributos de la materialidad y la conscienciabilidad y ve en cada apariencia finita algo que pertenece sólo a una de ambas esferas. Schelling, en cambio, reclama "realidad" e "idealidad" para cada apariencia, e imagina construidas las cosas singulares según la proporción en que ambos atributos aparecen ligados en ellas, bien que pueda "predominar" uno u otro. El principio dialéctico del idealismo absoluto es la diferencia cuantitativa del factor real y del factor ideal: el absoluto mismo es, precisamente por eso, la plena indiferencia.[43] La serie real es aquella en la que el factor objetivo "predomina": se extiende desde la materia, pasando por la luz, la electricidad y el quimismo, hasta el organismo, la manifestación

[39] Comp. *La teoría del Estado* de Fichte, 1813. Obras, IV, pp. 458 ss., particularmente la p. 541.

[40] En las *Obras completas,* V. pp. 353 ss.; en el año de 1859 por vez primera impresa.

[41] De modo muy característico expresa esto el discípulo de Schelling, Oken, cuando *(Filosofía de la naturaleza,* I, 7 ss.), equipara a lo Absoluto que él ya designa Dios, con el signo matemático "más, menos cero" (± 0).

[42] Véase arriba, parágrafo 30, 6.

[43] Schelling explica esto por la imagen del magneto, en cuyas partes diversas son dados el magnetismo boreal y el magnetismo austral con diferentes relaciones de intensidad.

relativamente espiritual en la naturaleza. En la serie ideal predomina el factor subjetivo: en ella va la evolución de la moralidad y de la ciencia a la obra de arte, la manifestación relativamente más natural en el reino del espíritu. Y la manifestación cabal del absoluto, el universo, es por tanto, simultáneamente, el más perfecto organismo y la más perfecta obra de arte.[44]

9. En este sistema trató Schelling de coordinar el cabal rendimiento de las investigaciones precedentes, que hasta ahora habían seguido rutas diversas. Desde luego llama "potencias" a los variados grados en que el absoluto se va autodiferenciando; pero pronto introduce un nuevo nombre al par que otra concepción de la cosa. Coincide con el viraje religioso, que dio el pensar de los románticos, hacia la vuelta del siglo. El estímulo para ello viene de Schleiermacher. Este prueba a los *Espíritus cultivados entre los detractores de la religión,* que el sistema de la razón sólo en el ámbito de la religión puede cumplirse cabalmente. También en ello reside un triunfo de la razón estética. Pues lo que entonces enseñaba Schleiermacher como religión (véase parágrafo 41, 6), no era la conducta práctica ni la teorética del hombre, sino un contacto estético con el principio cósmico, el sentimiento de absoluta dependencia. Para él, pues, se limita la religión al sentimiento piadoso, a aquel acto de penetración del individuo en lo universal, gracias a aquella íntima relación; y rechaza toda forma teorética y toda organización práctica. Por tanto, la religión debe ser cosa de la individualidad; por ello, retorna la religión al "genio religioso" de su fundador. Por afinidad tal, es comprensible el influjo que ejercieron los "Discursos" de Schleiermacher en los románticos; de aquí proviene la inclinación de éstos a esperar de la religión la respuesta común a todos los enigmas de la humanidad, a unificar en torno de ella las separadas esferas de la actividad cultural, y a buscar, en fin, la salud, en aquella hegemonía de la religión sobre todas las comunidades de vida, como era el caso en la Edad Media. Así como Schiller acaba por idealizar la cultura griega, los últimos románticos hacen lo propio con la Edad Media.

Con incomparable finura se alínea Schelling en esta corriente. Como Spinoza, llama a lo absoluto "Dios" o lo "infinito", y así como Spinoza interpola entre la "sustancia" y las particulares realidades finitas los atributos y los "modos infinitos" (compárese parágrafo 31, 5), de parecida manera valen las "potencias" como las eternas formas de la revelación de Dios, cuyas finitas manifestaciones son los hechos empíricos singulares. Cuando son designadas por Schelling (en el *Bruno* y en el *Método del estudio académico),* en este sentido, con el nombre de Ideas, es que aparece allí un nuevo momento. Schleiermacher y Hegel (este último comenzó a influir sobre Schelling, a partir del año 1801) recuerdan por igual a Platón: pero los conocimientos de historia de la filosofía de aquel entonces, aún miraban la doctrina del gran filósofo ateniense con las gafas del neoplatonismo, que concibe las Ideas a modo de autocontemplaciones de Dios.[45] Y así retrocedió la doctrina de Schelling a un idealismo

44 *Obras,* I, 4, pp. 423.

45 Comp. parágrafo 19, 4. Sobre la posición excepcional independiente de Herbart cuya importancia se pone de relieve en su antagonismo a Schelling y Hegel, véase la nota 32 del parágrafo 41.

neoplatónico, según el cual las "Ideas" constituyen el medio por el que ha de transformarse lo absoluto en el mundo.

Este idealismo religioso de la doctrina schellingiana de las Ideas tuvo cierto número de manifestaciones paralelas y subsiguientes. La más significativa de ellas, personalmente, es la doctrina ulterior de Fichte, en la que el filósofo alemán pagaba su tributo a la victoria del spinocismo: ahora deriva el impulso infinito del yo de un "absoluto ser" y a éste ve proyectada toda su actividad. Por lo que atañe a las cosas finitas, mantiene firmemente la idea de que han de deducirse a manera de productos de la conciencia: pero la actividad infinita se explica por su designio de "imitar" un ser absoluto, la divinidad; de esta suerte, ya no le parece el destino del hombre la infatigable actividad del imperativo categórico, sino la vida "beata" del arrobamiento en la contemplación del paradigma divino —un eco místico de la incoercible vida intelectual que delata el triunfo de la razón estética, en toda su grandeza.

Krause, un discípulo de Schelling, persigue el motivo religioso aún más lejos: trata de aunar con el concepto de personalidad divina la concepción panteísta del mundo del idealismo, que todavía por aquel entonces (precisamente a manera spinocista) representaba Schelling. Krause ve en el mundo el desarrollo de la "esencia" divina que se exhibe en las Ideas: mas estas Ideas son la autocontemplación de la más alta personalidad. La Esencia —así llama Krause a Dios— no es la razón indiferenciada, sino el principio orgánico y personal del mundo. En el desarrollo del sistema, caracterizado según esto como "panenteísmo", apenas tiene otra originalidad que la muy peligrosa de haber expresado los pensamientos comunes de toda la doctrina idealista en una terminología incomprensible, que él mismo acuña y que considera alemana por antonomasia. Especialmente desarrolla la idea de una vida integral de la razón, partiendo de la noción de organismo (en su terminología: "Gliedbau"). No ve sólo en el universo, como Schelling, un organismo divino ("Wesengliedbau"); también considera las instituciones sociales como consecuencias de una vitalidad orgánica que trasciende los individuos: cada vínculo es un organismo que forma parte, como miembro de uno más elevado, y el curso de la historia es la creación de uniones cada vez más perfectas y comprensivas.[46]

Para la estética romántica tuvo, en fin, la nueva doctrina de Schelling esta consecuencia: la concepción neoplatónica de la belleza como manifestación de la Idea en lo sensible, llegó a ser otra vez regulativa. El abismo entre la apariencia finita y la Idea infinita coincidía con el principio schlegeliano de la ironía, y este lugar común fue convertido particularmente por Solger en el fundamento de una teoría del arte, que tuvo grandes aciertos en la comprensión de lo trágico.

10. El idealismo lógico de Hegel es el término de esta cabal evolución, tan fecunda en creaciones. Significa, en lo esencial, el retorno de Schelling a la primera posición de Fichte: el abandono de aquel pensamiento encaminado a derivar de la "nada" de la absoluta indiferencia,

46 Con singular entusiasmo se ha discutido en los últimos años el tema de idealismo y cristianismo. Comp. W. Luetgert, *La religión del idealismo alemán y su término* (2ª ed., 1923 s., 3 vols.). E. Hirsch, *La filosofía del idealismo y el cristianismo,* 1926; H. Groos, *El idealismo alemán y el cristianismo,* 1927.

la riqueza viviente del mundo,[47] y el intento de convertir aquella sustancia vacía, en espíritu, en sujeto que a sí mismo se determina. Mas parejo conocimiento no consiste en la forma de intuición que Fichte y Schelling habían atribuído al Yo o "absoluto", sino en la forma del concepto. Si todo lo real es manifestación del espíritu, coincide la metafísica con la lógica,[48] que ha de presentar, a manera de una necesidad dialéctica, el automovimiento del espíritu. Los conceptos en que el espíritu pone separadamente su propio contenido, son las categorías de la realidad, las estructuras de la vida cósmica, y la filosofía no tiene que describir tal reino de formas como una diversidad dada, sino concebirlas como los momentos de una evolución unitaria. El método dialéctico posee en Hegel el designio de explicitar la esencia de los hechos singulares, determinando la significación que tienen éstos en el autodesarrollo del espíritu. En vez de espíritu dice Hegel también Idea o Dios. La suprema tarea que se ha señalado siempre a la filosofía es ésta: comprender el mundo a modo de una evolución de las determinaciones objetivas del espíritu divino.

No sólo con la filosofía alemana, sino con todas las manifestaciones precedentes del espíritu, se comporta Hegel, como Proclo con la griega: [49] En el "esquema trinario" de posición, negación y abolición de la negación, se estructuran en un sistema unitario todos los conceptos con los cuales ha pensado siempre el espíritu humano la realidad entera o, por lo menos, particularmente provincias de ella. Así, se señala a cada uno de ellos su sitio en el que halla claramente su justificación relativa, su necesidad. Pero cada cual se revela sólo como un momento, que de tal suerte adquiere su verdadero valor en el nexo con los otros, así como por la forma en que se incorpora al todo. Debe exhibirse que los antagonismos y oposiciones de los conceptos pertenecen a la esencia del espíritu y, con ello, a la esencia de la realidad originada de él mismo, y que su verdad reside puntualmente en aquella dependencia en que las categorías se hallan entre sí. "La apariencia es el nacer y parecer que no nace ni perece como tal, sino que es en sí, y determina la realidad y movimiento de la vida de la verdad".[50]

Por tanto, la filosofía de Hegel es esencialmente histórica: una elaboración sistemática de toda la masa de pensamientos de la historia. Poseía tanto la erudición necesaria para ello, como la fina sensibilidad armoniosa para descubrir las relaciones lógicas que venían al caso. En su filosofía interesan menos los aspectos de detalle que fue abordando durante dos decenios de trabajo, que la concatenación sistemática que con ello llevó a cabo: y, puntualmente, gracias a ello supo encontrar por modo magistral el sentido y significación de lo particular y esparcir inesperada luz sobre creaciones de pensamiento existentes desde antiguo. Sin linaje de duda, aplica a lo dado la arbitrariedad del

[47] HEGEL, *Fenomenología,* Preámbulo, Obras, II, 14.
[48] Naturalmente esta lógica metafísica no es la lógica formal, sino, conforme a su sentido, la trascendental de Kant. La diferencia reside en que para Kant la "apariencia" es una forma humana de representación, para Hegel, una manifestación objetiva del espíritu absoluto.
[49] Comp. parágrafo 20, 8.
[50] Parejo heraclitismo, que se halla a la base del "hacer" (comp. renglones arriba, parágrafo 42) en la doctrina de Fichte, encontró su más resuelto enemigo en el eleatismo de Herbart (comp. parágrafo 41, 7 s.). Tal viejo antagonismo viene a caracterizar la bifucarción del idealismo alemán (comp. la nota del número 5 del parágrafo 39).

pensar constructivo, que no expone lo real como se ofrece empíricamente, sino como debe aparecer en el movimiento dialéctico, y el forzamiento llegó a ser peligroso particularmente allí donde reduce a un sistema filosófico el material empírico, a saber, en la filosofía de la naturaleza, en la historia de la filosofía y, en general, en la historia. Con más brillantez se reveló la energía del pensamiento, ebria de espíritu histórico, en aquellas provincias en las que sólo interesaba al tratamiento filosófico la reflexión sobre algo dado de modo indudable, pero ninguna noticia cronológica sobre la realidad empírica. Así, Hegel da como filosofía del arte una construcción histórica de los ideales estéticos de la humanidad, que, con arreglo al método schilleriano e incluso con apoyo positivo en sus resultados, distribuye todos los conceptos sistemáticos fundamentales de esta ciencia en la serie bien lograda de lo simbólico, de lo clásico y de lo romántico, y conforme a ello también ordena el sistema de las artes en arquitectura, escultura, pintura, música y poesía. Asimismo expone su filosofía de la religión, partiendo de aquel medular concepto de religión que identifica a ésta con la relación del espíritu finito con el espíritu absoluto en la forma de la representación, y ve los grados de su realización positiva en la religión natural de la magia, del culto del fuego y de la simbólica animal, en la religión de la individualidad espiritual de lo sublime, de lo bello, de lo racional, en fin, en la religión absoluta que concibe a Dios como lo que es, como espíritu trinario. Doquier dibuja Hegel, con hondo saber positivo, las líneas rectoras en que se ha movido más tarde el tratamiento empírico de los mismos objetos y ha descubierto las categorías filosóficas para la manipulación de conjunto de los hechos históricos.

Lo propio vale para su concepción de la historia universal. Hegel entiende bajo espíritu objetivo un nexo de vida supraindividual, cierto ritmo vital que no es creado por los individuos, sino que más bien constituye la tierra en que éstos se nutren espiritualmente. La forma abstracta de tal nexo llámase derecho;[51] es el espíritu objetivo "en sí". El filósofo designa "moralidad" a la subordinación de la voluntad subjetiva del particular a los mandatos de la conciencia general, y reserva el nombre de "eticidad" para la realización de aquella conciencia general en el Estado.[52] En la vitalidad inmanente de la razón humana constituye el Estado lo supremo: más allá de él sólo se hallan, en el espíritu absoluto, el arte, la religión y la ciencia. El Estado es la realización de la Idea moral, el espíritu del pueblo hecho visible: es, según la Idea, la obra de arte viviente, en la que la intimidad de la razón humana se torna manifestación externa. Pero esta Idea, de la que se deriva el sistema de las formas y funciones de la vida estatal, aparece como realidad sólo en las creaciones individuales de los Estados que nacen y perecen: su plenaria y verdadera realización es la historia universal,[53] en la que van surgiendo

[51] Por eso trata Hegel la doctrina del espíritu objetivo bajo el título de *Filosofía del Derecho.* Comp. H. WENKE, *La doctrina de Hegel acerca del espíritu objetivo,* 1927.
[52] Comp. FR. ROSENZWEIG, *Hegel y el Estado,* 2 vols., 1920; FR. BUELOW, *La evolución de la filosofía social de Hegel,* 1920; G. GIESE, *La idea del Estado de Hegel,* 1925.
[53] Comp. G. LASSON, *Hegel como filósofo de la historia.* Introducción a la edición enteramente nueva de las Conferencias de Hegel sobre la filosofía de la historia universal, 1917 ss.; K. LEESE, *La filosofía de la historia de Hegel,* 1922.

sucesivamente los pueblos y agotando su espíritu en las faenas de las tareas colectivas, para desaparecer más tarde del escenario. De esta suerte, cada época se caracteriza por el predominio espiritual de un pueblo que acaba por imprimir el marchamo de su individualidad a todas las manifestaciones de la actividad cultural. Y si la tarea integral de la historia reside en comprender este nexo, es absurdo que la política quiera decretar y construir con exigencias abstractas la vida del Estado; más bien ha de buscar los motivos de su acción real en el tranquilo desarrollo del espíritu del pueblo. Así se vuelve en Hegel, el "filósofo de la restauración", la concepción histórica del mundo contra el doctrinarismo revolucionario del Iluminismo.

Insignificantes son las conclusiones de Hegel en la esfera de la filosofía de la naturaleza y en la psicología: la energía de su pensamiento yace en el dominio de la historia. Visto en conjunto, el esquema de su sistema puede dibujarse a grandes rasgos, de esta suerte: el "espíritu en sí", a saber, según su contenido absoluto, es el reino de las categorías: la lógica trata de él como doctrina del ser, de la esencia y del concepto. El "espíritu para sí", esto es, en su ser de otro modo y en su autoenajenación, es la naturaleza, cuyas manifestaciones son estudiadas en la mecánica, la física y la orgánica. La filosofía del espíritu, la tercera parte capital del sistema, considera al "espíritu en y para sí", en otras palabras, en su vida consciente y retornando a sí mismo: aquí se distinguen tres grados; el espíritu subjetivo (individual), el espíritu objetivo como derecho, moralidad, Estado e historia; en fin, el espíritu absoluto como intuición en el arte, como representación en la religión, como concepto en la historia de la filosofía.

En todas estas partes de la filosofía no sólo se reitera la dialéctica formal de la construcción de conceptos, sino también el ordenamiento material de los contenidos de las nociones. Así, por ejemplo, desenvuelve la lógica, en su segunda y tercera parte, las categorías de la filosofía de la naturaleza y del espíritu; así alude de continuo la exposición de los ideales estéticos a la de las representaciones religiosas; así, en fin, se halla el curso total de la lógica en paralelismo con la historia de la filosofía. Pareja relación, puntualmente, pertenece a la esencia del sistema de la razón, que no abraza, como en Kant, sólo las formas, sino también el contenido. Y éste su contenido, al fin de cuentas dondequiera idéntico a sí mismo, se desenvuelve ante él en la multiplicidad de las "estructuras de lo real". La evolución es siempre ésta: La "Idea" retorna a sí misma, a través de su autobifurcación. Por eso, parten las categorías del ser vacío a la interna esencia, y de allí prosiguen a la Idea que a sí misma se concibe; por ello, ascienden los seres del mundo empírico de la materia a los imponderables: al organismo, a la conciencia, a la autoconciencia, a la razón, al derecho, a la moralidad y a la eticidad del Estado, para captar en el arte, la religión y la ciencia, al espíritu absoluto; por eso, comienza la historia de la filosofía con las categorías del ser material, y termina, con todo acierto, en la doctrina de la Idea que a sí misma se concibe; por tanto, en fin, debe penetrarse en este "sistema de la razón", haciéndose diáfano como el espíritu humano es, al principio, conciencia sensible, y como, por las contradicciones ínsitas en ella, se ve impulsado a nociones cada vez más vastas y profundas hasta que encuentra reposo en el conocimiento filosófico, en la ciencia del concepto. En su *Fenomenología,* Hegel

expresa en oscuro lenguaje y perspicacia enigmática el devenir de estas mudanzas.

En este sistema de la razón posee cada cosa singular su verdad y realidad gracias a que representa cada una de ellas un momento en la evolución del todo. Sólo de tal suerte son **in concreto** reales, y sólo así son concebidas por la filosofía. Si se les toma de modo abstracto, si se les piensa en su aislamiento donde no existen **realiter** sino como representaciones subjetivas del entendimiento —entonces pierden aquel nexo con el todo, en el que reside su verdad y realidad: pues aparecen como algo fortuito e irracional. Pero como tales, sólo existen en el pensar limitado del sujeto. Para el conocimiento filosófico, lo que es racional, es real; lo que es real, es racional.[54] El sistema de la razón es la única realidad.

43. La metafísica de lo irracional

La "dialéctica de la historia" ha querido que también se transforme en su contrario el sistema de la razón, y que la idea de lo insuperable de los límites con los que tropieza el intento de deducir de un principio radical todos los fenómenos, promoviera de modo inmediato, junto a aquellas doctrinas idealistas, otras que se ven forzadas, puntualmente por ella, a afirmar la sin-razón del fundamento cósmico. El representante poliédrico de la corriente central, el Proteo del idealismo, Schelling, ha vivido en sí mismo, antes que nadie, este proceso. Lo nuevo no es aquí el conocimiento de que la conciencia racional tiene, al fin de cuentas, a manera de contenido algo que simplemente halla en sí, sin poder dar cuenta de ello: tales conceptos límites eran la *x* trascendental como la cosa en sí, de Kant, la diferencial de la conciencia, en Maimon, la libre e inexplicable actividad, en Fichte. Lo nuevo fue que esto no concebible ni sujetable por la razón, esto que se resiste a toda elaboración de ella, debería ser pensado como algo irracional.

1. Schelling ha caído en la corriente del irracionalismo a las claras porque trató de introducir el motivo religioso en el idealismo absoluto (parágr. 42, 9). Si ya no se piensa "lo absoluto" a la manera spinocista, como general e indiferenciada esencia de todos los hechos, sino como Dios; si se distingue el principio divino del principio natural de las cosas a tal grado que acaba por atribuirse a las eternas Ideas cual formas de la autocontemplación divina, una existencia separada junto a las cosas singulares, es preciso que se convierta de nuevo en problema la metamorfosis de Dios en el mundo. En lo fundamental, este fue el problema de Hegel, y en este sentido era justa su apreciación posterior de que la filosofía tiene la misma tarea que la teología. Echaba mano del método dialéctico, que como una lógica superior debía mostrar cómo la Idea, según su peculiar esencia conceptual, se transforma en su "ser de otro modo", esto es, en la apariencia sensible.

Schelling ha tratado de resolver el mismo problema por la vía de la teosofía, esto es, por una doctrina místico-especulativa que traduce los conceptos filosóficos en intuiciones religiosas. Cayó en esta vía, porque se le presentaba el problema en la forma de un ensayo de limitar el campo de la filosofía por la religión, y porque se proponía, a la inversa, en violenta

[54] *Introd. a la filosofía del derecho.* Obras, VIII, p. 17.

reacción, resolver en nombre de la filosofía, incluso el problema religioso. Pero esto sólo podía llevarse a efecto, dado caso de que la filosofía se tornase especulación teosófica.

Un discípulo del sistema de la identidad, Eschenmayer,[1] hacía ver que el conocimiento filosófico, ciertamente, exhibe la racionalidad del mundo, su armonía con la íntima razón divina, pero que no puede mostrar cómo el propio mundo adquiere la existencia que posee en las cosas singulares frente a la divinidad. Aquí termina la filosofía y comienza la religión. Para salvar el dominio de la filosofía y restablecer la vieja unidad de religión y filosofía, toma Schelling intuiciones específicamente religiosas a manera de conceptos filosóficos, y transforma aquélla de tal manera que la hace visible en ambas direcciones. Para ello aprovecha en desmedida escala la filosofía de la religión de Kant.

De hecho,[2] no existe tránsito paulatino de lo absoluto a lo real; el origen divino del mundo de los sentidos sólo es pensable a modo de un s a l t o, de una separación brusca de lo absoluto. Un fundamento de ello —enseña aún aquí Schelling—, que no se halla en lo absoluto ni en las ideas: en la esencia, empero, de estas últimas es dada, por lo menos, la posibilidad. Pues la autoexistencia del paradigma comunica a las Ideas (la "contrafigura" del absoluto) la posibilidad de que las I d e a s s e a p a r t e n d e D i o s, de que se independicen metafísicamente y se tornen por ello algo empírico y real, esto es, algo finito. Mas este apartamiento no es necesario ni concebible: es un hecho infundado, no un acontecimiento irrepetible, tan intemporal, eterno, como lo absoluto y las propias Ideas. Se comprende: la colaboración religiosa de esta doctrina proviene de la idea de Kant del mal radical cual un hecho del carácter inteligible: el tinte filosófico, en cambio, del concepto de Fichte de la acción libre e infundada del yo. En esta caída pecadora reposa la realización de las Ideas en el mundo. Por tanto, el m e r o c o n t e n i d o de la realidad es divino y racional; pues son Ideas divinas que en ella se realizan; pero su r e a l i z a c i ó n es caída, pecado y sinrazón. Tal realidad de las Ideas fuera de Dios es la n a t u r a l e z a. Sólo que su divina esencia aspira a la causa originaria y paradigma, y este r e t o r n o d e l a s c o s a s e n D i o s e s l a h i s t o r i a, la epopeya poetizada en el espíritu de Dios: la *Ilíada* es el apartamiento del hombre, de la Divinidad; la *Odisea*, su retorno en Ella. Su definitivo retorno es la e x p i a c i ó n d e l a c a í d a, la unificación renovada de las Ideas con Dios, el término de su autonomía. Incluso la individualidad sufre este destino: su yoidad es libertad inteligible, autodeterminación, abandono de lo absoluto; su redención es la sumersión en lo absoluto.

De parecida manera pone a la base F e d e r i c o S c h l e g e l[3] la "triplicidad" de lo infinito, de lo finito y del retorno de lo finito a lo infinito como principio de su ulterior doctrina: ve hechos en las contradicciones de lo real, que explica mediante la caída en el pecado, y que hace expiar por sometimiento a la revelación divina; pero bajo la ágil exposición sólo se oculta penosamente la impotencia filosófica de su autor.

---

1 ESCHENMAYER (1770-1852), *El tránsito de la filosofía a lo que no es filosofía*, 1803.

2 SCHELLING, *Religión y filosofía* (1804). Obras, I, 6, pp. 38 ss.

3 En las *Conferencias filosóficas*, editadas por Windischman (1804-1806) y también en la *Filosofía de la vida* y en la *Filosofía de la historia* (1828 y 1829).

2. En cambio, la sutileza de S c h e l l i n g no abandona este problema una vez descubierto. El monismo que había siempre dominado su manera de pensar, llevó a la pregunta de si, al fin de cuentas, sólo en el absoluto mismo era posible encontrar la explicación de la caída; y a esto sólo podía responderse afirmativamente, si se ponía l o i r r a c i o n a l e n l a e s e n c i a d e l p r o p i o a b s o l u t o. Partiendo de pensamiento tal, intima Schelling con la mística de J a c o b o B o e h m e (comp. parágrafo 29, 7). Penetra en la parte medular de ella, gracias a su contacto con B a a d e r. Este, a su vez, se había inspirado tanto en Boehme como en el profeta francés S t. M a r t i n,[4] cuyas ideas había interpretado con fantasía ingeniosamente nebulosa y con cierta apropiación ametódica de pensamientos kantianos y fichteanos, manteniéndose fiel al dogma católico. La propia idea, que en él cava hondo, era la de que el curso de la vida del hombre, que es la imagen de Dios y que de sí puede saber ni más ni menos que lo que Dios sabe de él, es paralelo al autodesarrollo de Dios. Puesto que sólo la vida del hombre está determinada por la caída en el pecado como principio y la redención como fin, la e t e r n a a u t o c r e a c i ó n d e D i o s r e s i d e t a m b i é n e n q u e D i o s se transforma de la oscura, irracional esencia originaria, pasando por la autorrevelación y autoconocimiento, en la absoluta razón.

Bajo tales influjos comienza también Schelling, en su obra[5] sobre la libertad (1809), a hablar de una fuente originaria, precipicio o abismo en la esencia divina, que queda descrito como el simple ser o el absoluto y "primigenio accidente", como una oscura aspiración, un infinito impulso. Es la voluntad inconsciente, y toda realidad es querer en última instancia. Esta voluntad sólo a sí misma referida crea, a manera de su autorrevelación, las Ideas, la imagen en la que ella eternamente se contempla, —la razón: de la mutua acción de aquel oscuro impulso y su ideal autocontemplación se origina el mundo, que como naturaleza deja reconocer el antagonismo de la creación teleológica y del impulso irracional,[6] y que como proceso histórico significa el triunfo de la voluntad universal revelada en la razón, sobre la sinrazón natural del saber particular. De esta suerte, la evolución de lo real parte de la sinrazón del querer originario (**deus implicitus**) y culmina en el autoconocimiento y autodeterminación de la razón (**deus explicitus**).[7]

3. De tal guisa se convirtió, para Schelling, la religión en el "órgano de la filosofía"; de parecida manera, como antaño, el arte. Puesto que el autodesarrollo de Dios se hace patente en las revelaciones, con las cuales se contempla a sí mismo en el espíritu humano, precisa admitir que todos

---

4 ST. MARTIN (1743-1803), "le philosophe inconnu", el apacible enemigo del Iluminismo y de la Revolución, se hallaba sobrecogido por la doctrina de Boehme, cuya *Aurora* él mismo tradujo. Las más importantes de sus obras son: *L'homme de désir* (1790), *Le nouvel homme* (1796), *De l'esprit des choses* (1801); pero tal vez la más interesante de sus producciones es la llamada *Le crocodile ou guerre du bien et du mal arrivée sous le règne de Louis XV*, poema épico-mágico (1799). Comp. A. FRANK, *La filosofía mística en Francia* (París, 1866): también v. OSTEN-SACKEN, *Fr. Baader y San Martín* (Leipzig, 1860).

5 Por eso suele designarse esta última fase de la doctrina de Schelling "doctrina de la libertad", así como la anterior lleva el nombre de "sistema de la identidad".

6 SCHELLING, *Investigaciones sobre el problema de la libertad*, Obras, I, p. 376.

7 Compárese parágrafo 23, 1.

los momentos de la esencia divina aparecen en la sucesión de las representaciones que el hombre tiene de Dios en su vida histórica. De ahí que en la *Filosofía de la mitología y de la revelación*, la obra de la edad madura de Schelling, se subraye que el conocimiento de Dios se adquiere en la historia universal de las religiones: en el progreso que se advierte de las religiones naturales al cristianismo y sus diferentes formas, irrumpe la autorrevelación de Dios, de su oscuro querer primigenio, para culminar en el espíritu de la razón y del amor. Dios se desarrolla a sí mismo revelándose al hombre.

Según su disposición, recuerda este principio, enérgicamente, la concepción de la *Historia de la filosofía*, de Hegel, en la cual la "Idea vuelve a sí misma"; incluso la feliz combinación y el penetrante agrupamiento por obra del cual Schelling domina este material en bloque de la historia de las religiones, en estas conferencias —es afín y del mismo rango que el estilo del filosofar de Hegel. Sólo es por completo diferente su doctrina, por lo que hace a su contenido mismo. Schelling designa el punto de vista de esta su postrera doctrina como empirismo metafísico. Llama ahora filosofía "negativa" a su propio sistema inicial y al de Hegel: éstos exhiben, ciertamente, que si Dios se revela alguna vez, lo hace en las formas de la realidad natural e histórica, que pueden construirse dialécticamente. Pero que El se revele y, con ello, se transforme en el mundo, es incapaz de inferirlo la dialéctica.[8] No es posible deducir en general esto, sino sólo experimentarlo, y, a decir verdad, en la forma como Dios se revela en la vida religiosa de la humanidad. La tarea de la *filosofía positiva* reside en concebir a Dios y su autodesarrollo en el mundo, partiendo de esta experiencia.

Aquellos que entonces y más tarde han hecho mofa de la *Filosofía de la mitología y de la revelación*, de Schelling, viendo en ella una especie de "gnosticismo", no supieron comprender cuán hondamente fundado era el parangón. Sólo tuvieron a la vista la fantástica amalgama de representaciones míticas y de conceptos filosóficos, y la arbitrariedad de construcciones cosmológicas y teológicas. Pero la verdadera afinidad reside en que, así como los gnósticos transformaron en una historia del universo y de las fuerzas divinas en él dominantes, la lucha de las religiones[9] en que ellos se hallaban, del propio modo concibe Schelling el desarrollo de las representaciones humanas, que provienen de Dios, como una evolución de la Divinidad.[10]

4. Reprimiendo el momento específicamente religioso, alcanza el irracionalismo en Schopenhauer su plenario desarrollo. Aquel oscuro impulso, sólo a sí mismo referido, aparece aquí con el nombre de voluntad de vivir, como la esencia de todas las cosas, como la cosa en sí (comp. parágrafo 41, 10). Conceptualmente hablando, tiene esta voluntad, sólo a sí misma dirigida, un parecido formal con el "hacer infinito" de Fichte, como era el caso con la "ironía" de Schlegel (comp. parágrafo 42, 5): pero tanta mayor es la diferencia material, en ambos casos. La actividad sólo a sí misma referida, es en Fichte la autonomía de la autodeterminación moral:

---

8 Esto constituye la completa inversión del punto de vista inicial de la doctrina de la ciencia de Fichte: Comp. parágrafo 42, 1.

9 Compárese parágrafo 21, 2.

10 Acerca del influjo de esta doctrina en el interesante publicista Const. Frantz; compárese su biografía escrita por E. Stamm (Heidelberg, 1908).

en Schlegel, el juego arbitrario de la fantasía; en Schopenhauer, la absoluta sinrazón de un querer sin sentido. Puesto que esta voluntad sólo a sí misma se crea eternamente, es una voluntad nunca satisfecha, una voluntad desgraciada; y puesto que el mundo no es otra cosa que la autorrepresentación (autorrevelación-objetivación) de este querer, debe ser éste un mundo de indigencia y de sufrimiento.

Schopenhauer[11] fortalece esta fundamentación metafísica del pesimismo, echando mano de una valoración hedonista de la vida misma. Entre querer y lograr fluye sin cesar toda vida humana. Pero querer es dolor, es displacer de permanente insatisfacción. Por tanto, el dolor es el sentimiento primario y positivo; el placer sólo reside en la supresión de un dolor. Por ello, precisa superar en la vida, a toda costa, el displacer: la vida real, por otra parte, confirma esta consecuencia. Compárese con el placer del animal glotón el sufrimiento de su glotonería, y podrá estimarse de modo muy aproximado la relación de placer y dolor en el mundo. Por eso, dondequiera termina en queja la vida del hombre: ¡Sea lo mejor nunca haber nacido!

Si la vida es sufrir, sólo la compasión puede ser el sentimiento ético fundamental (comp. parágrafo 41, 10). Es inmoral la voluntad individual, cuando acrecienta el dolor del prójimo o cuando se comporta de manera indiferente hacia él: es moral, cuando lo padece como dolor propio y trata de aliviarlo. Partiendo de la compasión, formula Schopenhauer su doctrina psíquica de la vida moral. Mas esta mitigación del dolor, es sólo un paliativo: no destruye el querer, y en él reside la desdicha. "El sol quema el eterno mediodía". La miseria de la vida siempre es igual: sólo varía su forma de representación. Cambian las manifestaciones singulares, el contenido es invariable. El progreso intelectual no influye en la vida volitiva del hombre. Por ende, no se puede hablar de un progreso en la historia: ésta sólo muestra el dolor sin término, de la voluntad de vivir, que siempre representa ante sí la misma tragicomedia con nuevos personajes. Por esta razón, ningún interés tiene Schopenhauer para la historia: ésta sólo exhibe lo individual, no existe de ella concepto científico alguno.

La redención de tal indigencia del querer sólo sería posible por la negación del querer mismo. Pero esto es un misterio. Pues la voluntad, el *hen kai pan*, lo único real, es, según su esencia, autoafirmación: ¿Cómo puede ella misma negarse? La idea de pareja liberación sólo está presente en el ascetismo místico, en el desprecio de la vida y de todos sus bienes, en la tranquilidad anímica de la abulia. Esto, dice Schopenhauer, es el contenido de la religión y de la filosofía de la India, que por su época comenzaban a ser conocidas en Europa. Saludó esta identidad de su doctrina con la más antigua sabiduría del género humano como bien venida confirmación y llamó al mundo de la representación el velo de Maya, y a la negación de la voluntad de vivir, la entrada en el Nirvana. Pero aquella voluntad irracional de vivir ya no abandonará al filósofo. Al fin de su obra indica: lo que queda, una vez negada la voluntad y con ella el mundo, no es, ciertamente, nada; pero la vida de los santos enseña que éstos alcanzan la beatitud y la paz, mientras no existe para ellos el mundo con sus soles y vías lácteas. "En tu nada espero hallar el todo".

---

11 *El mundo como voluntad y representación*, I, parágrafos 56 ss., II, cap. 46; *Parerga*, II, cap. 11 s.

Aunque es imposible una liberación absoluta —si esto fuera posible, no existiría, según la doctrina de Schopenhauer, en la idealidad del tiempo, el mundo de la voluntad—, encuentra el hombre, sin embargo, una relativa liberación del dolor en aquellos estados intelectuales, en que aparece, libre de querer, el sujeto puro de conocimiento, en la intuición desinteresada, en el pensar desinteresado (comp. parágrafo 42, 4). En ambos casos, los objetos no son aquí los fenómenos singulares, sino las eternas formas de la objetivación de la voluntad: las I d e a s. Con manifiesta dificultad se incorpora este momento platónico (incluso schellingiano), así como la hipótesis del carácter inteligible, en el sistema metafísico de Schopenhauer, según el cual toda particularización del querer debe ser pensada como representación en espacio y tiempo: pero el filósofo tiene oportunidad de echar mano del principio schilleriano de la contemplación desinteresada, con sin igual éxito, para dar remate a su concepción de la vida. La voluntad se libra de sí misma, cuando representa su objetivación inintencionalmente, y es capaz de contemplarla o pensarla. La indigencia de la voluntad cósmica irracional se mitiga por la moralidad: en arte y ciencia queda superada.

Séptima Parte

LA FILOSOFIA DEL SIGLO XIX

M. J. Monard, *Denkrichtungen der neueren Zeit* (Direcciones filosóficas de la Epoca Moderna), Bonn, 1879.
A. Franck, *Philosophes modernes étrangers et français*. París, 1873.
R. Eucken, *Historia y crítica de los conceptos más importantes del presente*, Leipzig, 1878; desde la 3ª ed. con el nombre de *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, 1904.
E. v. Hartmann, *Kritische Wanderung durch die Philosophie der Gegenwart* (Incursión crítica por la filosofía del presente), Leipzig, 1890.
W. Dilthey, *Archivo de la historia de la filosofía*, vol. XI, pp. 551 ss.
H. Hoeffding, *Filósofos modernos*, 1905.
W. Windelband, *Kultur der Gegenwart*, I, V.
J. Th. Merz, *History of Eur. thought in the 19th cent.*, 2 vols., Edimburgo, 1904.
M. Frischeisen-Koehler, *Die Philosophie der Gegenwart* (La filosofía del presente), 1925.
Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 19e siècle* (Historia de la filosofía en Francia durante el siglo XIX), París, 1834.
H. Taine, *Les philosophes classiques français au 19e siècle* (Los filósofos clásicos franceses en el siglo XIX), París, 1857.
Ch. Renouvier, *Année philos*. París, 1867.
E. Ravaisson, *La philosophie en France au 19e siècle*. París, 1868.
L. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au 19e siècle*, 3 vols., París, 1880-1889.
P. Janet, *Les maîtres de la pensée moderne*, París, 1883.
E. de Roberty, *La philosophie du siècle*, París, 1891.
Ch. Adam, *La philosophie en France, pr. moitié du 19e siècle*, París, 1894.
G.Boas, *French philosophy of the romantic period*. (Baltimore, 1924).
E. Boutroux, *La filosofía en Francia desde 1867;* Informe acerca del tercer Congreso de Filosofía (Heidelberg, 1909), pp. 124-158.
D. Parodi, *La filosofía contemporánea en Francia*, París 1926.
M. Mueller, *Filosofía francesa del presente*, Karlsruhe, 1927. Compárese H. Jourdan, *Sección francesa* (Problemas de la concepción del mundo, del Almanaque filosófico de Reichl, IV, 1927).
D. Masson, *Recent English philosophy*, 3ª ed., Londres, 1877.
L. Liard, *Les logiciens anglais contemporains*, París, 1878.
Th. Ribot, *La psicología inglesa contemporánea*, París, 1870.
H. Hoeffding, *Einleitung in die englische Philosophie der Gegenwart* (La filosofía inglesa del presente), Leipzig, 1890.
J. H. Muirhead, *Contemporary British philosophy*, Londres, 1926.
R. J. Wardell, *Contemporary philosophy*, Londres, 1923.
A. K. Rogers, *English and American philosophy since 1880*, Nueva York, 1873.
Harry Slochower, *Die Philosophie in den Vereinigten Staaten* (La filosofía en los Estados Unidos de Norteamérica. Problema de la concepción del mundo, del Almanaque filosófico de Reichl, 1927).
L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au 19e siècle* (Historia de la filosofía en Italia en el siglo XIX), París, 1869.
K. Werner, *La filosofía italiana en el siglo* XIX, 5 vols. Viena, 1884 ss.
Giov. Gentile, *La filosofía en Italia dopo il 1850*. (Crítica, 1908).
W. Windelband, *La filosofía en la vida espiritual alemana del siglo* XIX, 3ª ed., 1927.
Ch. Andler y otros, *La philosophie allemande au 19e siècle*, París, 1912.
M. Ettlinger, *Historia de la filosofía desde el romanticismo hasta el presente*, 1924.
W. Moog, *La filosofía alemana en el siglo* XX, 1922.
A. Messer, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart* (La filosofía alemana de los valores en el presente), 1926.

KARL JOEL, *Die philosophische Krisis der Gegenwart* (La crisis filosófica del presente) 3ª ed., 1922.

K. OESTERREICH, *Reelaboración de la historia de la filosofía de Ueberweg*, 4ª parte: La filosofía alemana en el siglo XIX y en el presente, 12ª ed., 1923.

La filosofía a principios del siglo XX. Homenaje a Kuno Fischer, ed. por W. WINDELBAND, 2ª ed., Heidelberg, 1908.

Jahrbuecher der Philosophie: Una revisión crítica de la filosofía del presente, ed. por M. FRISCHEISEN-KOEHLER, 1913 ss.

El Almanaque filosófico de Reichl aparece desde el cuarto tomo como anuario, al cuidado de E. ROTHACKER.

Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. (La filosofía alemana del presente en autoexposiciones), 6 vols., 1921 ss.

La historia de los principios filosóficos culmina[1] con el desarrollo de los sistemas alemanes, en la línea divisoria de los dos últimos siglos. Una ojeada sobre la evolución posterior que de ahí proviene y en la que aún hoy nos hallamos, es de mucho mayor interés histórico-literario que propiamente filosófico. Pues algo esencial y pleno de valor no ha aparecido desde entonces. El siglo XIX está muy lejos de ser un siglo filosófico; en este sentido, es comparable con los siglos III y II a. de C., o con los siglos XIV y XV. Si se quiere hablar en el lenguaje de Hegel, habrá que decir que el espíritu del mundo de esta época, tan ocupado en la realidad y vuelto hacia afuera, está impedido de volver sobre sí mismo y gozar de su propio e interno fuero.[2] La literatura filosófica del siglo XIX es, sin género de duda, muy vasta y recargada de matices: abundante en todos los dominios de la ciencia y de la vida externa, del arte y de la poesía, tiene el polen de las ideas que trae consigo el viento de los días de la floración del espíritu; en una muchedumbre casi inabarcable de variantes combinaciones, se encuentran reunidos los gérmenes de pensamiento de la historia, en incontables construcciones de carácter personalmente impresionante; pero incluso pensadores como Hamilton y Comte, como Rosmini y Lotze deben su importancia, exclusivamente, a la ingeniosa energía y a la fina comprensión con las que han dado nueva vitalidad a típicas concepciones de la historia; incluso el ritmo general que va tomando el interés por los problemas y las conceptuaciones del último siglo, se mueve en los marcos de oposiciones históricamente trasmitidas y, a lo más, nuevamente formuladas en su expresión empírica.[3]

Pues el momento decisivo en el movimiento filosófico del siglo XIX fue, sin duda alguna, el problema acerca del alcance y significación que tomó la concepción científico-natural de los fenómenos para la concepción general de la vida y del mundo. El influjo que fue ganando esta ciencia especial en el marco de la filosofía y de la vida general del espíritu, fue en el siglo XIX obstruída y reprimida al principio, pero después adquirió tanta más vitalidad. La metafísica del siglo XVII y, por ende, también el Iluminismo del siglo XVIII se hallan por entero bajo el predominio del pensar científico-natural: la idea de la regularidad general de todo lo real, la rebusca de los elementos y formas más simples del acontecer, la convic-

1 Windelband escribía esta parte de la obra, a la vuelta del siglo (T.).

2 HEGEL, *Discurso de toma de posesión en la cátedra de Berlín*, VI, XXXV.

3 El autor consagra a estos intereses histórico-literarios de esta turbamulta difícil de domeñar, un laborioso estudio cuyo rendimiento expone en el tercer volumen de su *Historia de la filosofía moderna* (5ª ed., 1919). Allí se desarrolla y prueba lo que aquí sólo puede ser sucintamente presentado.

ción de que en todo cambio priva una necesidad invariante, determina la investigación teorética y, con ello, toda suerte de apreciación acerca de lo particular, cuyo valor se mide en función de lo "natural". Frente al auge de tal concepción mecánica del mundo, aparece la filosofía alemana con el pensamiento fundamental de que todo lo así conocido, sólo es la forma de representación y el vehículo de un mundo íntimo que se desenvuelve saturado de finalidad, y que la verdadera interpretación de lo singular tiene que determinar el lugar que a éste conviene en un nexo vital pleno de sentido. La concepción histórica del mundo era el resultado del esfuerzo intelectual en el que debió ser esbozado el "sistema de la razón."

Estas dos fuerzas luchan entre sí en la vida cultural de nuestro tiempo, y en su contienda se ofrecen todos los argumentos de los períodos precedentes de la historia de la filosofía en variadas combinaciones, pero no surgen a la palestra principios esencialmente nuevos. Y si, a veces, el triunfo parece inclinarse del lado del democritismo, es que existen dos motivos, fundamentalmente, que le han sido muy favorables en el siglo XIX. El primero es, en esencia, de naturaleza intelecual, y el mismo que se había dejado sentir en los tiempos de los siglos precedentes: es la intuitiva sencillez y claridad, la seguridad y delimitación de las convicciones científiconaturales, que formuladas matemáticamente y mostrables en la experiencia en todo momento, tienen la pretensión de excluir toda duda y problematicidad y todo esfuerzo de exégesis del pensamiento. Pero mucho más influyente en nuestros días ha sido la perceptible utilidad de la ciencia natural. Las poderosas transformaciones de la vida externa, que se llevan a cabo a nuestros ojos en tan rápido progreso, someten sin resistencia, el intelecto del hombre de mediana inteligencia, bajo la hegemonía de las formas del pensamiento, de las cuales él de tantas cosas se siente deudor; y por tanto, vivimos en este respecto bajo el signo del baconismo. (comp. el parágrafo 30, 2).

Por otra parte, ha recibido la creciente conciencia cultural de nuestro tiempo, de modo efusivo y vital, todos los problemas que se refieren al valor de la vida histórica y social, en sus relaciones con el individuo. Cuanto más en la evolución política y social de la humanidad europea cobran importancia los movimientos de masas, tanto más se hace valer claramente el predominio del conjunto sobre lo singular, y tanto más lucha en la meditación filosófica el individuo contra el predominio de la sociedad: la lucha entre la concepción histórica y la científico-natural del mundo y de la vida, ha llegado activamente a tal punto, que es preciso, al fin, decidir en qué medida el particular se debe a sí mismo el contenido de valor de su vida, o en qué a los nexos coactivos de todo. Universalismo e individualismo chocan entre sí con violencia, como en el Renacimiento.

Si han de subrayarse breve y concisamente, en la literatura filosófica del siglo XIX aquellos movimientos en los que halla su más claro síntoma aquella oposición característica, ha de ponerse en primera línea el interrogante acerca de qué sentido y en qué límites la vida anímica puede ser sometida a los métodos científico-naturales del conocimiento: pues en este punto debe decidirse si se justifica la hegemonía filosófica de tales formas de pensamiento. Por ello, nunca se ha disputado tanto acerca de

la tarea, método y sistema de la psicología, como en el siglo XIX. Como única solución al problema acaba por darse a tal ciencia un tratamiento puramente empírico: de esta suerte se consuma la separación de esta última disciplina particular, por lo menos metódicamente, del campo de la filosofía.

Mas este acontecimiento tuvo supuestos más generales: en contragolpe dirigido al idealismo, de sobra tenso, de la filosofía alemana, circula durante el siglo XIX una rica corriente de concepción materialista del mundo, que a mediados de esta centuria se manifiesta sin nuevos fundamentos o puntos de vista, pero con énfasis tanto más apasionado: desde entonces ha sido abandonado, a decir verdad, por los más serios investigadores, y sus pretensiones de valor científico se hallan muy limitados; de ahí que haya acudido, para hacerse más eficaz, a la vestimenta de la circunspección escéptica y positivista.

Entre las ramificaciones más significativas de esta dirección se cuenta indudablemente el intento de concebir desde puntos de vista científico-naturales la vida social del hombre, la evolución histórica y las relaciones generales de la existencia espiritual. Introducida con el nombre, poco afortunado, de sociología, se ha ido constituyendo esta dirección en un particular género de historia de la filosofía, que cree poder llevar a cabo sobre bases reales más amplias, ciertos pensamientos iniciados en las postrimerías del Iluminismo filosófico (comp. parágrafo 37, 5).

Por otro lado, la concepción histórica del mundo no dejó de hacer sentir su poderoso influjo en la investigación natural. La idea de una historia del mundo orgánico, postulada por la "filosofía de la naturaleza," halló en la investigación empírica una realización por demás impresionante. Los principios metódicos que habían llevado a ello, se extienden ahora por sí mismos a otros territorios, y en las teorías histórico-evolutivas parecen querer aproximarse tanto la concepción histórica y la científico-natural del mundo, que esto no es posible llevarlo a feliz término sin una nueva y poderosa concepción filosófica.

En fin, por lo que toca al individuo, las sugerencias que campean en el problema de la cultura del siglo XVIII, han llevado a poner en el centro del interés filosófico, actualmente, el problema en torno del valor de la vida. Debió ser vencida cierta convicción pesimista, para poder desprender de tales discusiones el hondo y pulcro problema de la esencia y contenido de los valores; de esta guisa pudo retornar la filosofía, bien que por muy extraños caminos, al medular tema kantiano de los valores universalmente válidos.

La renovación del kantismo tuvo, empero, el destino de quedar confinado, desde luego, a la teoría del conocimiento, gracias a la importancia que cobraba el pensamiento científico natural; y su forma expresamente empirista condujo, por un lado, a postformaciones positivistas; por otro, a una disolución de los problemas filosóficos en problemas psicológicos. Así se explica que se haya extendido, como antes de Kant, durante algunos decenios, particularmente en las Universidades alemanas, un predominio pernicioso del psicologismo. Sólo las agitadas manifestaciones de la época que viene reclamando una nueva concepción del mundo, han traído consigo una honda comprensión de la doctrina kantiana en toda su amplitud y, al propio tiempo, han inaugurado las

corrientes de la filosofía contemporánea que, asimismo, pretenden incorporar las demás teorías del idealismo alemán en los problemas filosóficos de la cultura.

De la literatura filosófica del siglo XIX hay que subrayar lo siguiente:

En Francia se fracciona desde luego la ideología, a la sazón dominante (compárese el parágrafo 33, 6 s.), en dos ramas: una más fisiológica y otra más psicológica. Actúan en la dirección de Cabanis, principalmente, los médicos parisienses, como Ph. Pinel (1737-1826: *Nosografía filosófica,* 1798), F. J. V. Broussais (1772-1838; *Traité de physiologie,* 1822 s.; *Traité de l'irritation et de la folie,* 1828) y el fundador de la frenología, Fr. Jos. Gall (1758-1828; *Investigaciones acerca del sistema nervioso en general y sobre el cerebro en particular,* 1809, redactadas en compañía de Spurzheim).

La escuela de Montpellier constituye la dirección fisiológica: Barthez (1734-1806; *Nuevos elementos de la ciencia del hombre,* 2ª ed., 1806). Cerca de él se hallan: M. F. X. Bichat (1771-1802; *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte,* 1800). Bertrand (1795-1831; *Tratado del sonambulismo,* 1823) y Buisson (1766-1805); *De la división más natural de los fenómenos fisiológicos,* 1802). En armonía con esto se desenvuelve la ideología en Daube *(Essai d'ideólogie,* 1803) y particularmente en Pierre Laromiguière (1756-1847; *Lecciones de filosofía,* 1815-1818) y sus discípulos Fr. Thurot (1768-1832; *El entendimiento y la razón*, 1830) y J. J. Cardaillac (1766-1845; *Estudios elementales de filosofía,* 1830). Compárese PICAVET, *Les ideólogues*, París, 1891.

Una dirección de más vasta configuración histórica y de más honda orientación psicológica, comienza con M. J. Degérando (1772-1842; *De la génération des connaissances humaines*, Berlín, 1802; *Historia comparada de los sistemas filosóficos,* 1804), y tiene su conductor en F. P. Gonthier Maine de Biran, (1766-1824; *La descomposición del pensamiento,* 1805; *Las relaciones de lo físico y de la moral del hombre,* impreso en 1834; *Estudios sobre los fundamentos de la psicología,* 1812; sus obras completas han sido editadas por V. Cousin, 1841; Obras inéditas editadas por E. Naville, 1859; Nuevas obras editadas por A. Bertrand, 1887. Obras por Tisseraud París, 1926 ss. Compárese sobre él, A. LANG, Colonia, 1901; A. KUEHTMANN, Bremen, 1901). En esta doctrina (incluso defendida por A. M. Ampére) desembocan las corrientes de la filosofía escocesa y de la filosofía alemana con P. Prévost (1751-1839), Ancillon (1766-1837), Royer-Collard (1793-1845), Jouffroy (1796-1842) y ante todo Victor Cousin (1792-1867; *Introducción a la historia general de la filosofía,* 7ª ed., 1872; *Lo verdadero, lo bello y lo bueno,* 1845; *Obras completas,* París, 1846 ss.; compárese E. FUCHS, *Die Philos. V. C. s.* (La filosofía de Victor Cousin), Berlín, 1847; J. E. ALAUX, *La philosophie de Mr. Cousin,* París, 1864, P. JANET, *Victor Cousin y su obra,* París, 1885; BARTHÉLEMY-ST. HILAIRE, *Victor Cousin,* 3 vols., París, 1885). La copiosa escuela, particularmente excelente por sus trabajos históricos, que ha fundado Cousin, suele ser llamada Escuela espiritualista o ecléctica. Ha sido la filosofía oficial desde la Revolución de julio y lo es actualmente, en parte. A sus partidarios, que han laborado con gran éxito en el dominio de la historia, con profundidad y agudeza, pertenecen: Ph. Damiron, Jul. Simon, E. Vacherot, Ch. Secrétan, H. Martin, A. Chaignet, Ad. Franck, B. Hauréau, Ch. Bartholméss, E. Saisset, P. Janet, E. Caro, etc. Posee cierta originalidad teorética, entre ellos, F. Ravaisson *(Morale et métaphysique,* en la Revue de mét. et de morale. 1893).

Sus principales opositores fueron los filósofos del partido eclesiástico, cuya teoría suele ser designada como tradicionalismo. Junto a Chateaubriand (*El genio del cristianismo,* 1802; compárese CH. Lady BLENNERHASSET, *Chateaubriand,* Mainz, 1903), Jos. de Maistre (1753-1821; *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques,* 1810; *Soirée de St. Pétersbourg,* 1821; *Du Pape,* 1829, versión alemana con introducción de J. Bernhart, Munich, 1923; compárese sobre este pensador, FR. PAULHAN, París, 1893) y J. Frayssinous (1775-1841; *Défense du Christianisme,* 1823). Aquí ocupa el primer plano V. G. A. de Bonald (1753-1841; *Théorie du pouvoir politique et religieux,* 1796; *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social,* 1800; *Du divorce,* 1801; *De la philosophie morale et politique du 18ème siècle; Obras completas,* 15 vols., París, 1816 ss.). P. S. Ballanche defiende el tradicionalismo en una forma

extrañamente fantástica (1776-1847; *Ensayo sobre las instituciones sociales,* 1817; *La palingenesia social; Obras completas,* 5 vols., París, 1883). En un principio defendió esta direccion también H. F. R. de Lamennais (1782-1854), en su ensayo acerca del indiferentismo en materia de religión (1817); más tarde se aparta de la Iglesia (*Paroles d'un croyant,* 1834) y ofrece un sistema comprensivo de la filosofía (*Esquema de una filosofía,* 4 vols., 1841-1846) que en parte tiene por modelo el sistema de la identidad de Schelling, en parte el ontologismo italiano.

Entre los representantes filósofos del socialismo (compárese LORENZ STEIN, *Historia del movimiento socialista en Francia,* Leipzig, 1849 ss.; FR. MUCKLE, *Historia de las ideas socialistas en el siglo* XIX, 3ª ed., 1919), el más significado es Cl. H. de St. Simon (1760-1825; *Introducción a los trabajos científicos del siglo* XIX, 1807; *Reorganización de la sociedad europea,* 1814; *Sistema industrial,* 1821 s., *Nuevo cristianismo,* 1825; *Obras escogidas,* 3 vols., 1859; acerca de él y su escuela se ocupa G. WEILL, París, 1894, 1896, FR. MUCKLE, Jena, 1908). De sus continuadores hay que citar: Bazard (*Doctrina de St. Simon,* 1829); acerca de Enfantin (1796-1864, *La religión sansimoniana,* 1831), Pierre Leroux (1798-1871; *Refutación del eclecticismo,* 1839; *La Humanidad,* 1840); J. Reynaud (1806-1863; *Cielo y Tierra,* 1854) y Ph. Buchez (1796-1866; *Ensayo de un tratado completo de la filosofía desde el punto de vista del catolicismo y del progreso,* 1840).

Una posición intermedia, interesante por demás, toma Aug. Comte, nacido el año 1798 en Montpellier y muerto en París el año 1857, llevando una vida solitaria: *Curso de filosofía positiva* (6 vols., París, 1840-1842); *Sistema de política positiva* (París, 1851-1854), en cuyo apéndice aparecen impresas sus obras más importantes de juventud sobre todo el plan de trabajos científicos, necesarios para reorganizar la sociedad (1824); *Catecismo positivista,* 1853; compárese LITTRÉ, *Comte y la filosofía positiva,* París, 1888; J. ST. MILL, *Comte y el positivismo,* Londres, 1865; J. RIG, *Augusto Comte, la filosofía positiva resumida,* París; 1881; E. CAIRD, *La filosofía social y la religión de Comte,* Glasgow, 1885; TSCHITSCHERIN, *Investigaciones filosóficas,* versión del ruso (Heidelberg, 1899); LEVY-BRUEHL, *La filosofía de Augusto Comte* (París, 1900), versión alemana de Molenaar, Leipzig, 1902; G. MISCH, *El desarrollo del positivismo francés* (Arch. f. Gesch. d. Philos. XIV, 1901). G. CANTECOR, *El positivismo,* París, 1904.

En la época subsiguiente, la posición de Comte es más influyente y en parte rectora; a su positivismo, que E. Littré (1801-1881; *La ciencia desde el punto de vista filosófico,* París, 1873) representa sistemáticamente, se vinculan, en libre adaptación, escritores como H. Taine (1828-1893; *Filosofía del arte,* 1865; *La inteligencia,* 1870; compárese acerca de tal pensador G. BARZELLOTTI, Roma, 1895) y Ernesto Renan (1823-1892; *Cuestiones contemporáneas,* 1868; *El porvenir de la ciencia,* 1890); asimismo se halla bajo el influjo de Comte, el desenvolvimiento de la psicología empírica experimental, cuyo jefe hay que ver en el editor de la *Revue philosophique,* Th. Ribot (compárese además de sus trabajos históricos acerca de la psicología alemana e inglesa, sus investigaciones en torno a la herencia, a las anormalidades de la memoria, de la voluntad y de la personalidad, etc.), y en parte también la sociología, como han tratado de construirla R. Worms, G. Tarde, E. Durkheim, entre otros (comp. el *Année sociologique,* desde 1894). Asimismo pertenecen a este movimiento las doctrinas histórico-evolutivas que particularmente J. M. Guyau desenvuelve (1854-1888; *Esquema de una moral,* 1885; *La irreligión del porvenir,* 1887; *El arte desde el punto de vista sociológico,* 1889. Sobre este autor escriben A. FOUILLÉE, París, 1889, y E. BERGMANN, quien también publica una selección de las obras filosóficas de Guyau).

La personalidad mucho más significada de los posteriores representantes de la filosofía en Francia fue Ch. Renouvier (1818-1903; *Ensayos de crítica general,* 2ª ed., 1875-1896; *Esquema de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas,* 1885; *La filosofía analítica de la historia,* 1896; comp. G. SEAILLES, *La filosofía de Renouvier,* París, 1905): la síntesis de Kant y Comte, intentada por él, tiene su órgano filosófico en el *Année philosophique* (desde 1889). Próximos a él se encuentran, entre los filósofos franceses contemporáneos ,J. Lachelier y su discípulo E. Boutroux (*La contingencia de las leyes naturales,* París, 1895). La personalidad más independiente e importante en la filosofía francesa contemporánea es Henri Bergson: *Los datos inmediatos de la conciencia, Materia y memoria, Introducción a la metafísica, La evolución creadora;* todas en versión alemana, Jena, 1908 ss.; comp. A. STEENBERGEN (1909), W. MECKAUER (1914), R. INGARDEN (*Anuarios de Husserl,* V. 1922).

En Inglaterra prosigue la psicología asociacionista en Thomas Brown, después de pensadores como Thomas Belsham (1750-1829; *Elementos de filosofía acerca del entendimiento humano,* 1801), John Fearn (*First lines of the human mind,* 1820) y otros; se apoya asimismo en teorías fisiológicas y frenológicas como en G. Combe (*Sistema de frenología,* Edimburgo, 1825), Samuel Bailey (*Ensayos sobre la búsqueda de la verdad,* 1829; *La teoría del razonamiento,* 1851; *Cartas filosóficas sobre el entendimiento humano,* 1855) y Harriet Martineau (*Cartas sobre las leyes acerca de la naturaleza y desenvolvimiento del hombre,* (1851); pero se desarrolla plenamente gracias a James Mill la obra de A. BAIN, Londres, 1882) y en su hijo John Stuart Mill (*Análisis sobre los fenómenos del entendimiento humano,* 1829; comp. sobre (1806-1873; *Sistema de lógica deductiva e inductiva,* 1843; *El utilitarismo,* 1863; *Examen acerca de la filosofía de W. Hamilton,* 1865, obra póstuma: *La Naturaleza,* 1874; *Fragmentos morales,* editados por Ch. Douglas, Edimburgo y Londres, 1895; SAENGER, *John Stuart Mill,* Stuttgart, 1901). Próximo a esta dirección también Alexander Bain (*La sensación y el intelecto,* 1856; *Mental and moral science,* 1868; *The emotions and the will,* 1859). Representan un utilitarismo parecido; G. Cogan (*Tratado filosófico sobre las pasiones,* 1802; *Temas éticos,* 1817); John Austin (1790-1859; *The philosophy of positive law,* 1832); G. Cornwall (*Tratado acerca de los métodos de observación y razonamiento en política,* 1852). Comp. LESLIE STEPHEN, *The English Utilitarian,* Londres, 1900; enseñan un utilismo modificado Henry Sidgwick (1833-1900, *Métodos de la ética,* 1875; *Practical ethics,* Londres, 1898). Próximo también a estas direcciones se halla el conocido historiador G. Grote.

La filosofía escocesa (comp. ANDR. SETH, Edimburgo, 1890) tuvo después de Dugald Stewart y James Mackintosh (1764-1832; *Disertación sobre el progreso de la filosofía moral,* 1830), de inmediato, representantes poco significados como Abercrombie (1781-1846; *Investigación acerca del poder intelectual,* 1830; *Filosofía del sentimiento moral,* 1833), Chalmers (1780-1847), y se aproximó, particularmente como doctrina académica, al eclecticismo de Cousin, debido a Henry Calderwood, también influído por Hamilton (de Calderwood, véase *Filosofía sobre el infinito,* 1854), J. D. Morell (*Revista histórica* y *Crítica acerca de la filosofía especulativa en Europa durante el siglo* XIX, 1846), y H. Wedgwood (*On the development of the understanding,* 1848).

Un significativo enriquecimiento de los puntos de vista tiene lugar por el contacto con la literatura alemana; Sam Tayl. Coleridge (1772-1834), W. Wordsworth (1770-1850) y ante todo Thomas Carlyle (1795-1881; *Pasado y presente,* 1843; compárese SCHULZE-GAVERNITZ, *La concepción del mundo y de la sociedad de Carlyle,* Dresde, 1893; P. HENSEL, *Thomas Carlyle,* Stuttgart, 2ª ed., 1900). En la filosofía se hizo valer esto por el influjo de Kant, cuya teoría del conocimiento tuvo influencia en J. Herschel (*On the study of natural philosophy,* 1831) y particularmente en W. Whewell (*Filosofía de las ciencias inductivas,* 1840).

En reacción, plena de comprensión, contra esta influencia, experimenta la filosofía escocesa una importante postformación de manos de Sir William Hamilton (1788-1856; *Disertaciones sobre filosofía y literatura,* 1852; *Verdad y error,* 1856; *Lecturas sobre metafísica y lógica,* 1859; Ediciones de las *Obras* de Reid y Stewart; compárese M. VEITCH, *Sir W. Hamilton: El hombre y su filosofía,* Edimburgo y Londres, 1883). En su escuela se distingue el peculiar agnosticismo, que principalmente representa M. L. Mansel (1820-1871; *Metaphysics or the philosophy of consciousness,* 1860), de otro: la dirección orientada en la metafísica ecléctica de M. Veitch, R. Lowndes (*Introducción a la filosofía de la fe radical,* 1865), Leechmann, Mc. Cosh y otros.

Debido a una manifiesta influencia de Hamilton se origina una corriente que quiere construir la lógica formal a modo de un cálculo simbólico: a ella pertenecen G. Boole (*Análisis matemático de la lógica,* 1847; *Análisis de las leyes del pensamiento,* 1854); De Morgan (*Lógica formal,* 1847; *Analítica de las formas lógicas,* 1850); W. Stanley Jevons (*Lógica pura,* 1864; *Principios de la ciencia,* 1874); J. Venn (*Lógica simbólica,* 1881; *Lógica de lo fortuito,* 1876; *Principios de lógica,* 1889). Sobre el particular véase A. RIEHL (*Vierteljahrschr. f. wiss. Philos.,* 1877) y L. LIARD, *Die neuere englische Logik* (La reciente lógica inglesa), versión alemana de Imelmann, Berlín, 1880.

Bajo el influjo en parte de Kant, en parte del teísmo alemán, se halla el filósofo de la religión James Martineau, parecidamente W. Newman, A. C. Fraser y otros. El idealismo alemán en su cabal desarrollo y en su aspecto

metafísico, sobre todo en la forma hegeliana, ha provocado una poderosa corriente idealista desde Hutchinson Stirling (*The secret of Hegel,* 1865), cuyo jefe de escuela fue Th. Hill Green (muerto en 1882; *Introducción al "Tratado" de Hume,* 1875; *Prolegómenos de la ética,* 1883); a esta corriente hay que contar además a F. H. Bradley, (*Apariencia y realidad,* 2ª ed., 1897), W. Wallace, T. H. Hodgson, E. Caird y otros.

Tales postformaciones se encuentran bajo el principio de la evolución: el mismo principio se convierte en principio medular en la investigación de la naturaleza orgánica, por Ch. Darwin (*Origin of species by means of natural selection,* 1859: *Descent of man,* 1871); Herbert Spencer (1820-1903; *Primeros principios,* 1862; *Principios de biología,* 1864-1867; *Principios de psicología,* 1870-1872; *Principios de sociología,* 1876-1896; *Principios de moral,* 1879-1893; Compárese O. GAUPP, *Spencer,* 5ª ed., 1923, Stuttgart) formula con mayor alcance el principio de la evolución y lo convierte en fundamento de un comprensivo "Sistema de la filosofía sintética". A la misma dirección pertenecen pensadores como Wallace, G. H. Lewes, G. J. Romanes y otros. También hay que contar en esta corriente a Sidgwick (v. renglones arriba). Próximos también la mayor parte de los positivistas ingleses: H. Huxley (*Evolución y ética,* 1893), J. Tyndal y J. C. Maxwell, H. Maine, etcétera.

De la mano del relativismo y utilismo histórico-evolutivos van las doctrinas teorético-cognoscitivas, que, bajo el nombre de pragmatismo, han provocado un vivo movimiento en las literaturas inglesa y americana, con muchos matices; caracterizan los principales tipos: C. S. Pierce (*Qué es el pragmatismo,* Monist, 1907), W. James (*Pragmatismo,* 1905; versión alemana de Jerusalem, 1908) y F. Schiller (*Humanismo,* 1903; versión alemana, 1911). Compárese W. WINDELBAND, *Der Wille zur Wahrheit,* (La voluntad de verdad), Heidelberg, 1910. Próximo a las teorías pragmáticas se halla H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-ob* (La filosofía del como si), 1911; 4ª ed., 1920.

Aun más que la filosofía francesa se encuentra dominada por motivos políticos la filosofía italiana, durante mucho tiempo, bien que en la realización teorética de sus convicciones influya en ella ora la filosofía francesa, ora la filosofía alemana. Al principio predominó en pensadores como Gioia (1766-1829) o su amigo Romagnosi (1761-1835) la concepción del mundo de los enciclopedistas en sentido teorético y práctico, al paso que en Pasquale Galluppi (1771-1864; *Saggio filosófico sulla crtica delle conozcense umane,* 1820 ss.; *Filosofia della volontà,* 1832 ss.) se percibe un influjo kantiano, bien que en la forma psicológica del virtualismo leibniziano de las ideas innatas.

Más tarde, la filosofía, en manos principalmente de clérigos, está influída por el nexo político del papado con el liberalismo democrático: se trata de conciliar el racionalismo con la fe revelada. La figura más original y gratísima de esta dirección es Antonio Rosmini Serbati (1796-1855; *Nuovo saggio sull' origine delle idee,* 1830; *Principi della scienza morale,* 1831; póstuma, *Teosofia,* 1859 ss.; *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica,* 1884; compárese sobre él F. X. KRAUS, *Deutsche Rundschau,* 1890). Aún más expresamente apunta el sincretismo de ideas platónicas, cartesianas y schellingianas en un ontologismo, esto es, en una ontología **a priori**, en Vicenzo Gioberti (1801-1852; *Degli errori filosofichi di Rosmini,* 1842; *Introduzione alla filosofia,* 1840; *Protologia,* 1857; compárese SPAVENTA, *La filosofia de Gioberti,* 1863). Participa en esta corriente integral Terenzo Mamiani (1800-1885; *Confessioni di un metafisico,* 1865); a ella también se incorporan en nexo con filosofemas alemanes y franceses, Luigi Ferri (1826-1895), Labanca, Bonatelli y otros.

En contra de esta dirección aparece por un lado el vigoroso ortodoxismo de Ventura (1782-1861), Taparelli y Liberatore (*Della conoscenza intellettuale,* 1865), por otro el esceptcismo político-radical, como es concebido por Giuseppe Ferrari (1811-1866; *La filosofia de la revolución,* 1851) y Antonio Francki (*La religione del 19. secolo,* 1853). Introduce la filosofía kantiana Alf. Testa (1784-1860; *Della critica della ragione pura,* 1849 ss.), con más éxito C. Cantoni (1840-1906; compárese la parte precedente: *La filosofia del idealismo alemán*), E. Tocco, S. Turbiglio y otros; la doctrina de Hegel, A. Vera (1813-1885), B. Spaventa (1817-1883) y Fr. Fiorentino; el positivismo de Comte, pensadores como Cataneo, Ardigo, Labriola. Benedetto Croce toma una posición idealista propia, partiendo del hegelianismo; su *Filosofia dello spirito,* de gran estilo y hondamente

pensada, consta hasta ahora de tres vols.; *Estética* (3ª ed., versión alemana de K. FEDERN, 1905), *Lógica* (2ª ed.), *Filosofía de la práctica* (Bari, 1909).

En Alemania —compárese JOH. ED. ERDMANN. *Grundriss* II, Suplemento, parágrafos 331 ss., 4ª ed., al cuidado de Benno Erdmann, pp. 728 ss.— se extienden en el tercer y cuarto decenio del siglo XIX, de inmediato, las escuelas. Como más compacta y estable se revela la dirección herbartiana; en ella sobresalen: M. Drobisch (*Filosofía de la religión,* 1840; *Psicología,* 1842; *La estadística moral* y *La libertad del querer en el hombre,* 1867), R. Zimmermann (*Estética,* Viena, 1865), L. Struempell (*Temas capitales de la metafísica,* 1840; *Introducción en la filosofía,* 1886); T. Ziller (*Introducción a la pedagogía,* 1856. Tal como entiende la Psicología de los Pueblos M. Lazarus (*Vida del alma,* 1856 s.) y H. Stemthal (*Manual de filología,* I, *Introducción a la psicología y ciencia del lenguaje,* 1871), constituye ésta una ramificación de la escuela herbartiana; compárese el programa común de éstos en el tomo I de la *Zeitschrift fuer Voelkerpsychologie und Sprachwissenschaft.* Próxima a esta dirección fue la doctrina de A. Spir (1837-1890; *Pensamiento y realidad,* Leipzig, 1873; *Obras completas,* Leipzig, 1883-85, nueva edición, 1910; compárese sobre él, H. CLAPARÈDE, París, 1899).

La escuela hegeliana ha disfrutado asimismo de los beneficios de la dialéctica; pone en crisis las oposiciones religiosas, hacia los treintas. Certeramente encuentran su camino los significados historiadores de la filosofía: Zeller y Prantl, Erdmann y Kuno Fischer (compárese E. HOFFMANN, *Kuno Fischer,* 1924). Una posición intermedia entre los antagonismos de partido ocupan K. Rosenkranz (1805-1879; *Ciencia de la idea lógica,* 1858 s.) y Teodoro Vischer (1807-1887; *Estética,* 1846-1858, nueva impresión, 1923. También *Unidad,* 1879). Compárese H. GLOCKNER, *La estética de Teodoro Vischer en sus relaciones con la Fenomenología del Espíritu de Hegel,* 1920; O. HESNARD, *Fr. Teodoro Vischer,* París, 1921.

A la "derecha" hegeliana, que se opone a la concepción panteísta y subraya la importancia metafísica de la personalidad, se hallan próximos aquellos pensadores que, en libre relacion con Hegel, mantienen motivos fichteanos y leibnizianos, por ejemplo J. H. Fichte (hijo del creador de la *Doctrina de la Ciencia,* 1797-1879: *Contribuciones para caracterizar la filosofía contemporánea,* 1829; *Etica,* 1850 ss.; *Antropología,* 1856), C. Fortlage (1806-1881; *Sistema de psicología,* 1855); Christ. Weisse (1801-1866; *Sistema de estética,* 1830 y 1871; *Principios de metafísica,* 1835; *El problema filosófico del presente* 1842; *Filosofía del cristianismo,* 1855 y ss.); H. Ulrici (1806-1884; *El principio capital de la filosofía,* 1845 s.; *Dios y la naturaleza,* 1861; *Dios y el hombre,* 1866); además E. Thrandorf (1782-1863), Mor. Carrière (1817-1895) y otros. A ellos se enlaza por un lado R. Rothe (1797-1867; *Etica teológica,* 2ª ed., 1867-1871; compárese sobre su especulativo sistema H. HOLTZMANN, 1899), quien en una metafísica original combina hábilmente muchas sugerencias de la corriente idealista, y por otro A. Trendelenburg, quien restaura como principio el concepto de "movimiento" y, con ello, cree combatir la filosofía de Hegel; pero su mérito reside en haber impulsado los estudios aristotélicos (1802-1872; *Investigaciones lógicas,* 1840; *El derecho natural,* 1860; sobre Trendelenburg escriben R. EUCKEN, 1902, y P. PETERSEN, 1913).

A la "izquierda", entre los hegelianos, pertenecen Arnold Ruge (1802-1880; con Echtermeyer, editor de los Anuarios de Halle, 1838-1840, y de los Anuarios alemanes, 1841 s.; Obras completas, 10 vols. Mannheim, 1846 ss.), Ludwig Feuerbach (1804-1872, *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad,* 1830; *Filosofía y cristianismo,* 1839; *Esencia del cristianismo,* 1841; *Esencia de la religión,* 1845; *Teogonía,* 1857; *Obras completas,* 10 vols., Leipzig, 1846 ss. Nueva edición de Bolin y Jodl, Stuttgart, 1905 ss. Compárese K. GRUEN, *Ludwig Feuerbach,* Leipzig, 1845; Fr. JODL, *Ludwig Feuerbach,* Stuttgart, 1904), David Federico Strauss (1808-1874; *La vida de Jesús,* 1835; *Dogmática cristiana,* 1840 s.; *La vieja y la nueva fe,* 1872; *Obras completas,* 12 vols., Berlín, 1876. Compárese A. HAUSRATH, *David Fr. Strauss y la teología de su tiempo,* Heidelberg. 1876 y 1878; S. ECK, *David. Fr. Strauss,* Stuttgart, 1899; TH. ZIEGLER, *David Fr. Strauss,* 2 vols, Estrasburgo 1908; H. MAIER, *En los límites de la filosofía,* 1909).

También en Escandinavia repercute en algunos círculos la filosofía alemana. R. GEIJER y H. GERLOFF publican (en la "Biblioteca filosófica", vol. 30) el sistema filosófico del sueco Chr. J. Bostroem, partidario de un idealismo protestante (1797-1866). En Dinamarca se desenvuelve, tomando posición respecto a He-

gel, el poderoso temperamento de Soeren Kierkegaard (1813-1855), quien toca el contrapolo del idealismo objetivo con su extremo idealismo individualista (obras completas en diez vols., Jena, 1922 ss.). En la filosofía de Harold Hoeffding (que nace en 1843) se cruzan influencias del idealismo alemán con el positivismo francés e inglés.

De la controversia en torno al materialismo hay que citar: K. Moleschott (*El curso de la vida*, 1852); Rudolf Wagner (*Conocimiento y fe*, 1854; *La lucha en torno del alma*, 1857); C. Vogt (*Koehlerglaube und Wissenschaft*, 1854; *Conferencias sobre la naturaleza del hombre*, 1863); L. Buechner (*Fuerza y materia*, 1855). Afín al materialismo se encuentra el sensualismo extremo, tal como lo entiende H. Czolbe (1819-1873; *Nueva exposición del sensualismo*, 1855; *Principios de la teoría extensional del conocimiento*, 1875) y F. Ueberweg (1826-1871); originariamente proclive a la dirección de Beneke (compárese A. Lange, *Historia del materialismo*, II, 2, 4) —así como el llamado monismo que, con ayuda de la teoría de la selección, ha tratado de desenvolver E. Haeckel (nacido en 1834, *Historia natural de la creación*, 1868; *Los enigmas del Universo*, 1899; véase Loofs, *El Anti-Haeckel*, 1900, y Fr. Paulsen, *Ernesto Haeckel como filósofo*, Anuarios prusianos, 1900)—, en fin, la filosofía socialista de la historia, cuyos fundadores son Federico Engels (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, 1888; *El origen de la familia, del derecho privado y del Estado*, 1884) y Carlos Marx (*El capital*, 1867 ss.); sobre estos últimos léase R. Stammler, *Economía y derecho*, 1896; L. Woltmann, *El materialismo histórico*, 1900; H. Schwarz, *El materialismo moderno*, 1904; K. Vorlaender, *Kant y Marx*, 1911; J. Plenge, *Marx y Hegel*, 1911.

La figura más importante entre los epígonos de la filosofía alemana fue Rud. Herm. Lotze (1817-1881; *Metafísica*, 1841; *Lógica*, 1842; *Psicología médica*, 1842; *Microcosmos*, 1856 ss.; *Sistema de la filosofía*: I, *Lógica*, 1874; II, *Metafísica*, 1879; Nueva ed. en la "Biblioteca Filosófica"; compárese O. Caspari, *Herm. Lotze en su relación con la filosofía alemana*, 1883; E. v. Hartmann, *La filosofía de Lotze*, Berlín, 1888; H. Schoen, *La metafísica de Lotze*, París, 1902; Wentscher, *Herm. Lotze*, 1913; G. Misch, *Introducción a la nueva ed. de la Lógica*, Leipzig, 1912). K. Stumpf, *Estudios kantianos*, 1922; F. Bamberger, *Investigaciones acerca del origen del problema del valor en el siglo* XIX, I, *Lotze* (Halle, 1924).

Son también figuras importantes: G. Th. Fechner (1801-1887; *Nanna*, 1848; *El atomismo físico y filosófico*, 1855; *Elementos de psicofísica*, 1860; *Los tres motivos de la creencia*, 1863; *Vorschule der Aesthetik*, 1876; *La visión del día frente a la visión de la noche*, 1879; compárese sobre Fechner, K. Lasswitz, Stuttgart, 1896; W. Wundt, Leipzig, 1901; W. Windelband, *Allg. D. Biogr.*, 1909) y Eugenio Duehring (nacido en 1833; *Dialéctica natural*, 1865; *El valor de la vida*, 1865; *Curso de filosofía*, 1875 y 1894 ss.; *Lógica y teoría de la ciencia*, 1878; *El sucedáneo de la religión*, 1883). Del lado católico participan en la evolución de la filosofía: Fr. Hermes (1775-1831; *Introducción en la teología cristiano-católica*, 1819), Berh. Bolzano (1781-1848; *Teoría de la ciencia*, 1837, nueva impresión, 1915; compárese M. Palagyi, *Kant y Bolzano*, Halle, 1902; H. Bergmann, *La obra filosófica de Bolzano*, Halle, 1909); Anton Guenther (1785-1863; *Obras completas*, Viena. 1881; P. Knoodt, *Anton Guenther*, Viena, 1881) y Guillermo Rosenkrantz (1821-1874; *Ciencia del saber*, 1866).

Hacia mediados del siglo, se intensifica en Alemania el interés por la filosofía, entonces abatido, merced a que se pone en contacto el estudio de la doctrina kantiana con las exigencias científico-naturales. Los primeros, promovidos por la obra de Kuno Fischer (1860), provocan una dirección que, en sus múltiples matices, es vista como neokantismo. A ella pertenecen: A. Lange (1828-1875; *Historia del materialismo*, 1866, 8ª ed., 1908); O. Liebmann (1840-1912; *Análisis de la realidad*, 4ª ed., 1911; *Pensamiento y hecho*, 2 vols., 1882-1901); H. Cohen (1842-1917; *Sistema de la filosofía*, 1902 ss.), compárese P. Natorp, *El rendimiento filosofico de Hermann Cohen* (1918); W. Kinkel, *Hermann Cohen, su vida y su obra* (1924); P. Natorp (1854-1925; *Pedagogía social*, 5ª ed., 1922; *Teoría de las ideas de Platón*, 2ª ed., 1922; *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas*, 1910; *Psicología general*, I, 1912; *Idealismo social*, 1920; *Conferencias sobre filosofía práctica*, 1925); Ernesto Cassirer (1874-1945; *Concepto de sustancia y concepto de función*, 1910; *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., 1923); Nicolai Hartmann (1882-1950); *Principios de una metafísica del conocimiento*, 1921; *Etica*, 1926). En la esfera de la teología la representa Alb. Ritschl *Teo-*

logía y metafísica, 1881) y en su difundida escuela; en la del derecho, R. Stammler.

Dentro de los círculos neokantianos desarrolla la escuela del suroeste de Alemania, una filosofía de los valores. W. Windelband, *Preludios*, 7ª y 8ª ediciones, 1921; *Principios de lógica*, 1913; *Introducción a la filosofía*, 1914; 2ª ed., 1920; compárese H. Rickert, *Wilhelm Windelband*, 1915); H. Rickert (*El objeto del conocimiento*, 1892, 5ª ed., 1921; *Sistema de la filosofía*, I, 1921; *La filosofía de la vida*, 2ª ed., 1922; *Kant como filósofo de la cultura moderna* 1924. Compárese A. Faust, *H. Rickert y su situación en la filosofía alemana del presente*, 1927); E. Lask, (*La lógica de la filosofía*, 1911; *La doctrina del juicio*, 1912; *Obras completas*, 1923). Como Rickert, se enlaza a Fichte el pensador H. Muensterberg (*Principios de filosofía*, 1900; *La filosofía de los valores*, 1908).

La física teorética se hace importante para la filosofía principalmente por Rob. Mayer (*Notas acerca de las fuerzas de la naturaleza muerta*, 1845; *El equivalente mecánico del calor*, 1850; compárese sobre Mayer, A. Riehl, en los "Sigwart-Abhandlungen", 1900); H. Helmholtz (*Optica fisiológica*, 1886; *Hechos en la percepción*, 1879; L. Goldschmidt, *Kant y Helmholtz*, Hamburgo, 1898, L. Koenigsberger, H. *v. Helmholtz*, 3 vols.; Brunswick, 1902-03; Conrat, *Las intuiciones psicológicas de Helmholtz*, Halle, 1904); W. Mach, (*Análisis de las sensaciones*, 2ª ed., Jena, 1900; sobre Mach, véase R. Hoenigswald, Berlín, 1903); H. Hertz, *Principios de mecánica*, Leipzig, 1894, nueva ed., 1910.

Saliendo de los dominios de la fisiología, construyen Wilhelm Wundt (quien nace en 1837) un sistema comprensivo de filosofía; de sus numerosas obras, hay que citar: *Principios de psicología fisiológica*, 1873 s.; *Lógica*, 1880 s.; *Etica*, 1886; *Sistema de filosofía*, 1889; *Principios de psicología*, 1897; *Psicología de los pueblos*, 1900 s.; compárese P. Petersen, *Guillermo Wundt*, 1924.

A la kantianizante teoría del conocimiento va al encuentro el realismo en J. v. Kirchmann (*Filosofía del saber*, 1864) y el positivismo en C. Goering (*Sistema de la filosofía crítica*, 1874 s.), E. Laas (*Idealismo y positivismo*, 1879 ss.) y en parte en A. Riehl (*El criticismo filosófico*, 1876 ss., nueva ed., 1924 ss.; *Estudios filosóficos*, 1925). R. Avenarius (*Crítica de la experiencia pura*, 1888-1890; *El concepto humano del mundo*, 1891; compárese Osc. Ewald, Berlín, 1905) sigue una dirección conocida bajo el nombre de empiriocriticismo. Son parecidas las ideas de la llamada filosofía inmanente, de W. Schuppe (*Lógica teorético-cognoscitiva*, Bonn, 1878) y de Hoh. Rehmke (*Filosofía como ciencia fundamental*, 1910; *Lógica o filosofía como teoría de la ciencia*, 1918).

Así como en éstos se pone el peso de la investigación en las formas conceptuales de la ciencia natural, en los pensadores que a continuación se mencionan, se subraya la concepción histórica del mundo: Rud. Eucken (*La unidad de la vida del espíritu*, 1888; *La lucha por un contenido espiritual de la vida*, 1896; *El contenido de la verdad de la religión*, 1901; *Artículos filosóficos*, 1903; *Sentido y valor de la vida*, 1908; *Conocimiento y vida*, 1912; *Hombre y mundo*, 1918); H. Glogau (*Resumen de las ciencias filosóficas fundamentales*, 1880); W. Dilthey (1833-1911); *Introducción a las ciencias del espíritu*, I, 1883; *La reconstrucción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, I, 1910; *Obras completas*, 1914; compárese G. Misch, *Preanotaciones al tomo V de las obras completas*, y A. Stein, *El concepto de la comprensión en Dilthey y su Escuela* (1926); G. Simmel (*Introducción a la Ciencia Moral*, 1892; *Los problemas de la filosofía de la historia*; 1892; *Filosofía del dinero*, 1900; *Kant*, 1903; *La concepción de la vida*, 1918) y E. Troeltsch (1865-1923; *Obras completas*, 1912 ss.) Una posición conciliadora toma Chr. Sigwart (1830-1904; *Lógica*, 4ª ed., 1911) que postforma la doctrina de Schleiermacher. A Sigwart se halla próximo Heinrich Maier, *Psicología del pensar emocional*, 1908; *Verdad y realidad*, I, 1926.

La tradición escolástica mezclada con ideas positivistas aparece en el influyente pensador Francisco Brentano (1838-1917; *Psicología desde el punto de vista empírico*, 1874; *Origen del conocimiento moral*, 1889; *Ensayo sobre el conocimiento*, de las obras póstumas editadas por A. Kastil, 1925. Nueva edición de las obras en la "Biblioteca Filosófica", O. Kraus *Francisco Brentano*, 1919). Junto a Kraus, pertenecen a la Escuela de Brentano: C. Stumpf, A. v. Meinong (*Escritos completos*, 1913 ss.); A. Marty (*Obras completas*, 1916 ss.), y E. Husserl (*Investigaciones lógicas*, 2ª ed., 1913 ss.; *Ideas para una fenomenología pura*, I, 1913), el fundador del círculo fenomenológico: A. Pfaender (*Lógica*, 1921); M. Scheler (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores* 3ª ed., 1927; *La*

inversión de los valores, 1919; *De lo eterno en el hombre,* I, 1921; *Las formas del saber y de la sociedad,* 1926); M. Heidegger *(Ser y tiempo,* I, 1927).

De las personalidades aisladas en estrecho contacto con la literatura general, hay que citar fundamentalmente dos:

E. v. Hartmann (1842-1906), quien despierta gran interés por su *Filosofía del inconsciente* (1869) primero, y, después, por una serie de obras: *Lo inconsciente desde el punto de vista de la teoría de la descendencia,* 1872; *Fenomenología de la conciencia moral,* 1879; *La religión del espíritu,* 1882; *Estética,* 1887 s.; *La teoría de las categorías,* 1897, nueva ed., 1923; *Historia de la metafísica,* 1900; *La concepción del mundo de la física moderna,* 1902; *Sistema de la filosofía,* obra póstuma, 1909; compárese sobre este filósofo, ARTH. DREWS, 1902; LEOP. ZIEGLER, 1910 s.; J. v. RINTELEN, *La filosofía pesimista de la religión en el presente* (1924), para quien Hartmann busca una concepción científica del problema, al paso que por una parte Mainlaender *(Filosofía de la salvación,* 1874), por otra Du Prel *(Filosofía de la mística,* 1884 s.), desatan una filosofía pesimista, ora popular, ora mística.

Federico Guillermo Nietzsche (1844-1900), cuya evolución espiritual, apasionadamente agitada, se revela de modo característico en sus cambiantes estadios por las siguientes obras elegidas entre sus numerosos trabajos. *(Obras completas,* Leipzig, 1895 ss.): *El origen de la tragedia,* 1872; *Reflexiones extemporáneas,* 1873-1876; *Humano, demasiado humano,* 1876-1880; *Así hablaba Zaratustra,* 1883 s.; *Más allá del bien y del mal,* 1886; *La genealogía de la moral,* 1887; *El crepúsculo de los dioses,* 1889. Compárese sobre él, AL. RIEHL, Stuttgart, 2ª ed., 1897; R. RICHTER, *Nietzsche, su vida y su obra,* Leipzig, 1903; OSC. EWALD, *Los conceptos fundamentales de la doctrina de Nietzsche,* Berlín, 1903; A. DREWS, *La filosofía de Nietzsche,* Heidelberg, 1904; K. JOEL, *Nietzsche y el Romanticismo,* Jena, 1904; E. SEILLIÉRE, *Apolo o Dionisio,* París, 1905; G. SIMMEL *Schopenhauer y Nietzsche,* Leipzig, 1907; E. BERTRAM, *Nietzsche,* 1920; CH. ADLER, *Nietzsche, su vida y su pensamiento,* París, 1921; N. v. BUBNOFF, *Federico Nietzsche, la filosofía de la cultura* (1924); K. HILDEBRAND, *Wagner y Nietzsche,* 1924; L. KLAGES, *Las conquistas psicológicas de Federico Nietzsche,* 1926; *Ariadne Jahrbuch* de la Sociedad Nietzschiana, 1925 ss.

44. La lucha en torno del alma

H. MUENSTERBERG, *Grundzüge der Psychologie* (Elementos de psicología), tomo I, *Los principios,* Leipzig, 1900.

Ed. v. HARTMANN, *Die moderne Psychologie* (La psicología moderna), Leipzig, 1901.

G. VILLA, *Introducción a la psicología contemporánea,* versión española de U. González Serrano, Madrid, 1902.

Un cambio característico en el panorama científico del siglo XIX, es la constante y progresiva separación de la psicología del marco de las disciplinas filosóficas;[1] separación que ahora hay que considerar realizada, en principio. Esto era el resultado de una rápida decadencia del interés por la metafísica y de la producción metafísica, que particularmente en Alemania se dejan sentir como natural contragolpe, dirigido a la alta tensión en que se hallaba el pensar especulativo. Desposeída así de su más firme asidero, se vio impulsada la psicología a constituirse como ciencia puramente empírica, desde luego con sólo insignificante fuerza de resistencia contra la irrupción de los métodos de la ciencia natural, con arreglo a los cuales, la psicología debía ser tratada a manera de una rama especial de la fisiología o de la biología general. En torno de este problema se agrupa una serie de activos movimientos.

1 Compárese W. WINDELBAND, *Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung* (El estado actual de la investigación psicológica), Leipzig, 1876.

1. A principios del siglo tiene lugar un intenso intercambio de doctrina entre la ideología francesa y las últimas manifestaciones de la filosofía inglesa del iluminismo, que se había bifurcado en dos direcciones: la psicología asociacionista y la doctrina del common-sense; sin embargo, correspondía ahora a Francia la posición rectora. Pero aquí se destaca cada vez con más vigor la lucha que había privado en el sensualismo francés, desde un principio entre Condillac y Bonnet (compárese parágrafo 33, 7). En Destutt de Tracy y aun en Laromiguière no se decide el problema. En cambio, es Cabanis el campeón de la dirección materialista: su investigación acerca de las relaciones de la naturaleza física y anímica *(moral)* del hombre, llega al resultado, considerando los diversos influjos de la edad, el sexo, el temperamento, el clima, etc., de que la vida del alma se halla determinada por el cuerpo y sus hechos físicos. Si, por ende, las funciones orgánicas, por lo menos en principio, quedan reducidas simplemente a procesos químicos y mecánicos, el alma que, como fuerza vital, ha llegado a ser algo superfluo, acaba por ser utilizada como portadora de la conciencia.

En el desarrollo de este pensamiento dieron al materialismo otros médicos, por ejemplo Broussais, una fórmula aún más cortante: la actividad intelectual es "uno de los productos" de las funciones cerebrales. Avidamente se toma la extraña hipótesis de la frenología, con arreglo a la cual Gall localizaba en determinados lugares del cerebro las particulares "facultades" de que se había venido ocupando la psicología empírica (compárese parágrafo 41, 3). No era sólo una opinión divertida oír en público que en la forma externa del cráneo puede reconocerse el mayor o menor desenvolvimiento de las aptitudes singulares, sino que se agregaba a ello, sobre todo por los médicos, la idea de que, gracias a tales recursos, queda demostrada la materialidad de la llamada vida anímica. Más que en otro sitio, en Inglaterra provocó la superstición frenológica, como lo pone de relieve el éxito de las obras de Combe, un gran interés, y vino a favorecer científicamente una psicología puramente fisiológica en el sentido de Hartley.

John Stuart Mill ha vuelto, siguiendo las convicciones de su padre, a la doctrina de la psicología de la asociación sustentada por Hume, ideológica y empíricamente próxima a sus paisanos. Sin preguntar lo que en sí sean materia y espíritu, hay que partir del hecho de que los estados corporales y los estados anímicos constituyen dos territorios de la experiencia radicalmente diversos, y que la psicología como la ciencia de las leyes de la vida espiritual tiene que estudiar, en sí mismos considerados, los hechos que la integran y no referirla a las leyes de otra esfera de la realidad. En contacto con Mill postforma Alexander Bain la psicología asociacionista, al hacer hincapié de manera especial en la importancia de las sensaciones musculares, a las que hay que referir los hechos fundamentales de la vida anímica que corresponden al movimiento corpóreo. Esta psicología de la asociación no pretende con eso averiguar nada de la materialidad de los estados del alma; pero como principio del acontecer psíquico sólo admite el mecanismo de representaciones o impulsos: es positivista por entero su fundamento teorético-cognoscitivo.

2. Más vigorosamente se oponen a la psicología materialista aquellas direcciones que acentúan la unitaria actividad de la concien-

cia. Según el modelo de Tracy, distingue ya la ideología de Laromiguière entre las "modificaciones", que son meros resultados de excitaciones corpóreas, y las "acciones" del alma, en las cuales ésta pone de manifiesto su autonomía, por el hecho de la percepción. En la Escuela de Montpellier se admitía incluso la idea de una "fuerza vital", que Barthez trató de pensar como algo desconocido y distinto de cuerpo y alma: asimismo Bichat diferencia de la vida "orgánica" la vida "animal", mediante la nota de la "reacción" espontánea. Pero este momento logra su pleno desarrollo en la psicología, gracias a Maine de Biran, quien de manera infatigable y con giros cada vez nuevos labora por delimitar con rigor teorético los campos de la fisiología y de la psicología. El fino sentido especulativo de este filósofo habíase inspirado de modo múltiple en la filosofía inglesa y alemana: tocante a esta última hay que subrayar su contacto, bien que superficial, con las doctrinas de Kant y Fichte y con el virtualismo de Bouterwek, tan a menudo nombrado con notoriedad en París.[2] He aquí el hecho fundamental sobre el que Maine de Biran funda su doctrina: en la voluntad vivimos con inmediatez nuestra propia actividad al par que la resistencia del "non moi" (de inmediato, del propio cuerpo). La reflexión de la personalidad sobre ésta, su peculiar manifestación, constituye el punto de partida de toda filosofía; en este conocimiento filosófico la experiencia interna suministra la forma; la experiencia del contra-impulso, la materia. Partiendo de tal hecho fundamental, se derivan los conceptos categoriales de fuerza, sustancia, causa, unidad, identidad, libertad, necesidad. De esta guisa construye Maine de Biran, sobre la psicología, un sistema metafísico que recuerda en muchos aspectos a Descartes y Malebranche, pero cuyo **cogito ergo sum** queda sustituído por un **volo ergo sum**; mas, precisamente, por ello se ha esforzado en presentar el concepto de la experiencia interna (sens intime) como el fundamento claro y evidente de toda ciencia del espíritu, cuyo principio de los principios ve en la autoconciencia de la personalidad volente. Maine de Biran ha completado estas importantes ideas, dirigidas contra la parcialidad naturalista del siglo XVIII, en obsequio de su convicción, particularmente hacia los últimos años de su vida, con una concepción mística que considera el renunciamiento y desarrollo de la personalidad en el amor de Dios como la más alta forma de vida. Su doctrina científica, en cambio, tiene en sus partidarios del tipo de Ampère, Jouffroy y Cousin, más amplias relaciones, ora con la filosofía escocesa, ora con la filosofía alemana, pero pierde algo de su orginalidad, a causa de sus acomodamientos eclécticos. Ello se revela ya de modo claro en que la convicción así transformada, sobre todo en la configuración doctrinal que toma en Cousin, llegue a designarse con el nombre de espiritualismo: de hecho experimenta una variación respecto a su originario carácter que hubiera permitido en todo caso darle el nombre de voluntarismo, merced a los añadidos intelectualistas que introdujo en ella Cousin, sacándolos de la filosofía alemana de la identidad; en

[2] Las mediaciones no han sido aquí sólo literarias (Villers, Degérando, etc.), sino también personales en alta medida. De gran importancia fue, entre otras cosas, la permanencia de los Schlegel en París, sobre todo las conferencias de Federico; en París misma, la "Sociedad de Auteuil", a la que pertenecía también el embajador suizo Stapfer, un personaje que sirvió de intermediario en forma destacada.

este sentido, han tratado más tarde Ravaisson, y en una forma más independiente pero más conectada al criticismo kantiano, Renouvier, de volver del eclecticismo a Maine de Biran y en parte a Leibniz:[3] pero junto a ello desarrolla particularmente Renouvier, de manera enteramente dualista, no sólo en la teoría del conocimiento, sino también en la metafísica y en la filosofía de la historia, los principios criticistas, en tanto acentúa en todos los dominios la existencia de oposiciones, nunca superables por completo, así como restos fortuitos, irracionales en la realidad. Con versiones siempre nuevas, que a veces desembocan en peregrinas construcciones, trata de llevar a sus últimas consecuencias este principio.

Gracias a Bergson, adquiere recientemente un poderoso y original auge la metafísica espiritualista. Partiendo de una crítica de la concepción cientificonatural del mundo, muestra que así como el cerebro, biológicamente, sólo tiene la función de transformar las funciones sensibles en funciones motoras, del propio modo las representaciones conceptuales provenientes de la sensibilidad no tienen otro designio que servir de medios para la acción: por tanto, por lo que hace a su carácter previsorio, la ciencia natural es una teoría de la estabilidad legal. En oposición a eso, quiere Bergson fundar una metafísica de la personalidad, de la libertad y de la evolución creadora, partiendo de los datos inmediatos de la autovivencia.[4]

3. En general es el voluntarismo la tendencia de la psicología del siglo XIX, tal vez más ampliamente difundida. En Alemania ha influído en este sentido, principalmente la metafísica de Fichte y Schopenhauer. Para ambos reside la esencia del hombre en la voluntad, y el colorido que una tal doctrina da a toda la concepción del mundo, se ha ido fortaleciendo a través de la historia alemana en nuestro siglo y, en contacto con ello, la transformación del *éthos* popular. La acentuación de lo práctico, llevada hasta el extremo, y cierta represión peligrosa de lo teorético, son rasgos que se subrayan cada vez más en nuestra época. Muy pronto se deja sentir esto en Beneke, quien concibe de peculiar manera la psicología de la asociación (comp. parágrafo 41, 8). Los elementos de la vida anímica son para él los procesos activos o impulsos —los llama "capacidades primigenias"— que originariamente puestos en actividad gracias a los estimulantes, han de provocar en su permanencia (como "huellas") y en su recíproco equilibrio en la constante creación de nuevas energías, la unidad aparentemente sustancial de la esencia anímica: el alma es, según eso, no un haz de representaciones como en Hume, sino de impulsos, de fuerzas y "capacidades", sólo que a estas relaciones genéricas clasificatorias, para las que se empleaba antes esta última expresión, se las desposee de toda significación real (compárese más arriba parágrafo 41, 3). Fundar inductivamente esta doctrina, mediante una interpretación metódica de los hechos de la percepción interna, es para Beneke el único punto de partida de las disciplinas filosóficas (lógica, ética, metafísica, y filosofía de la religión): con ello apunta a una teoría de los valores, en la cual

[3] Parecida postura toma en Italia Galluppi, quien entre los hechos de la conciencia, que él tomó como base de la filosofía, considera a la autonomía del querer moral como el determinante, al paso que Rosmini mantiene el viejo intelectualismo.

[4] Compárese la edición alemana de *Materia y memoria* con introducción de W. Windelband, Jena, 1908.

éstos corresponderían a los estímulos (a las llamadas "cosas") en la proporción del crecimiento o descenso de los impulsos.

Fortlage ha dado al psicologismo de Beneke configuración metafísica, poniéndolo en relación íntima con la "Doctrina de la Ciencia" de Fichte. Concibe el alma, al propio tiempo que la conexión de las cosas, como un sistema de impulsos, y quizá nadie como él haya acentuado el concepto de un "hacer" sin mezcla alguna de sustrato,[5] como fuente del ser. Ve la esencia del acontecer anímico en que de funciones originarias se precipitan contenidos permanentes, gracias a combinaciones sintéticas; pero con ello muestra una vez más el medio por el cual puede librarse la metafísica del esquema de un acontecer material, de un movimiento de invariantes sustancias (como si se tratara de átomos). Al propio tiempo yacen en estas doctrinas las sugerencias para una concepción de los procesos de la representación, de la atención y de la valoración crítica, a título de funciones del "impulso", del ponderar y del asentir o rechazar. En la evolución posterior de la doctrina, el análisis psicológico de la actividad racional de la psique sentó sus reales en el dominio de la lógica y, como era natural, desvió en muchos aspectos su mirada, de los propios problemas lógicos. Puntualmente, en los últimos decenios se ha propalado el psicologismo de manera semejante que en el siglo XVIII y ha desembocado en las mismas manifestaciones de la más superficial filosofía popular, como en aquel entonces.

4. También en Inglaterra sigue adelante el tradicional psicologismo, poco importa la forma que Hamilton da ahora a la doctrina escocesa, bajo el influjo de la filosofía alemana y particularmente de Kant. También defiende el punto de vista de la experiencia interna, que acaba por considerar como piedra de toque de todas las disciplinas filosóficas: la necesidad y la validez universal sólo se halla en los hechos de la conciencia, comprensibles de modo inmediato, y comunes a todo individuo. Pero en estos hechos (y a ellos pertenece asimismo toda representación de la existencia de las cosas externas) sólo conocemos siempre lo finito en sus nexos y relaciones finitas, y en tal sentido (esto es, sin el concepto kantiano de fenomenalidad) ve Hamilton que el saber humano no supera nunca la experiencia de lo limitado. De lo infinito y absoluto esto es, de Dios, el hombre únicamente posee la certidumbre moral de la fe: en cambio, la ciencia no tiene de lo "incondicionado" ningún conocimiento, toda vez que, debido a su función esencialmente relacionante y condicionante, sólo puede concebir aquello que ella misma ora vincula, ora separa (concepto kantiano de la síntesis). Más tarde, Mansel ha puesto al servicio de la teología de la revelación este "agnosticismo", sacando consecuencias aún más escépticas de la teoría kantiana del conocimiento, al poner de relieve que los dogmas religiosos son inasequibles por completo a la razón humana, pero que, puntualmente por ello, son inatacables. La incognoscibilidad de lo "absoluto" o de lo "infinito", como ya Hamilton había enseñado, tiene también un papel importante en otras direcciones filosóficas de Inglaterra, por ejemplo en la teoría de Herbert Spencer y en los representantes del positivismo y del pragmatismo.

[5] C. Fortlage, *Beiträge zur Psychologie* (Contribuciones a la psicología). Leipzig, 1875, p. 40. Comp. también la nota 11 del parágrafo 42.

Junto a la psicología, que tiene que ver con la descripción de los hechos de la conciencia, se ocupa Hamilton de la lógica, la estética y la ética (en correspondencia con las grandes clases de fenómenos psíquicos), viendo en ellas doctrinas de las leyes bajo las cuales se hallan los hechos mismos; sin embargo, no esclarece plenamente el carácter normativo de tales leyes, y, por tal motivo, quedan aprisionadas las disciplinas filosóficas en el marco del psicologismo. En el desenvolvimiento de tales ciencias filosóficas, ha llegado a ser la teoría lógica de Hamilton una de las manifestaciones más características de la lógica formal: para el filósofo inglés sólo se trata de una exposición sistemática de las relaciones que existen entre los conceptos; y polariza toda la investigación, sobrepujando el principio de la Analítica aristotélica (compárese parágrafo 12, 3), en torno de las relaciones de la cantidad. Todo juicio debe ser una ecuación (claramente reversible) que indica cómo se comportan entre sí la extensión lógica de sus dos conceptos, de suerte que, por ejemplo, un juicio de subordinación (como éste: "la rosa es una flor") debe tomar esta forma: "todas las S son algunas P". Eso quiere decir que se ha cuantificado el predicado. Las doctrinas lógicas habían hecho hasta ahora sólo con el sujeto tal cuantificación. Si todos los juicios pueden ser reducidos a la forma de ecuaciones de las extensiones de los conceptos, se convierten todas las deducciones y consecuencias en operaciones de cálculo con cantidades dadas; esto es, el principio de la lógica terminista, tal como Occam (compárese parágrafo 27, 4), Hobbes (parágrafo 31, 2), Condillac (parágrafo 34, 8), lo habían formulado, adquiere su cabal desenvolvimiento. Así se difunde, partiendo de Hamilton, la "nueva Analítica" o la "Lógica calculatoria", —un vasto campo de entrenamiento para el gimnástico deporte de agudezas infecundas. Pues es claro que tal lógica se viene a construir sobre una sola relación (y, a decir verdad, una de las menos importantes)—, entre las numerosas relaciones que son posibles entre los conceptos y los objetos de los juicios, y que, por ello, pasa por alto esta especie de Analítica las relaciones de más valor lógico. Pero la exactitud matemática, con la que esta analítica parece desarrollar su mecanismo de reglas, atrajo a su seno, y no sólo en Inglaterra, a muchos conspicuos investigadores, que no advirtieron que el pensar facticio y viviente del hombre no sabe nada de todo este aparato formal, por limpiamente que se construya.

5. En los debates acerca del problema del alma en Francia e Inglaterra, se mezcla naturalmente también el interés religioso o teológico al concepto de la sustancia anímica: ello estuvo a la orden del día en las violentísimas disputas que en Alemania condujeron a la disolución de la escuela hegeliana. Se concentran esencialmente en torno a los problemas de la personalidad de Dios y de la inmortalidad del alma. El hegelianismo sólo podía subsistir como "filosofía prusiana de Estado", a condición de que mantuviera la "identidad de filosofía y religión". La multívoca expresión del maestro, oculta en su formalismo dialéctico, favoreció la disputa en torno a la ortodoxia de su doctrina. De hecho trató la llamada "ala derecha" de la escuela, a la que pertenecían relevantes teólogos como Gabler, Goeschel y Hinrichs, de mantener la ortodoxia: pero si se pudo, tal vez dudosamente, interpretar el "retorno de la Idea sobre sí misma", como la personalidad de Dios, era muy claro, por otra parte, que en el sistema del eterno devenir y de la superación dialéctica de toda creación, la personalidad finita apenas podía

reclamar el carácter de una "sustancia", y de la inmortalidad, en el sentido religioso del término.

Pareja circunstancia hizo salir a algunos filósofos de la escuela hegeliana y los llevó a una concepción teísta del mundo, que (de parecida manera a la de Maine de Biran), ponía el concepto de la personalidad en su punto central y, tocante a las personalidades finitas, se inclinaba a la monadología leibniziana. El joven Fichte designaba estas realidades espirituales como "posiciones primigenias"; la realización más relevante del pensamiento es el sistema filosófico de Chr. Weisse, quien pone, ontológicamente, el concepto de lo posible sobre el del ser, para derivar todo ser del concepto de libertad, a modo de autocreación de la personalidad (Fichte). En las relaciones de lo posible y de lo real se repiten aquí la oposición leibniziana de *vérités éternelles* y *vérités de fait* y los problemas que Kant había reunido en el concepto de la "especificación" (comp. parágrafo 40, 7): dentro del marco de las imprescindibles "posibilidades", lo real es, al fin de cuentas, de tal modo que sería posible de otra manera; esto es, no hay que derivarlo, debe ser visto como dado por un acto de libertad. Ley y facticidad no son reductibles mutuamente. En un desarrollo de estas opiniones, más psicológico, considera Ulrici la personalidad *(das Selbst)*, como supuesto de la actividad "diferenciadora", con la que se identifica toda conciencia, y de la cual deriva tanto la teoría lógica como la psicológica.

6. La ortodoxia, que en la época de la restauración se tornaba más exigente y poderosa, fue combatida por la parte contraria con las armas del hegelianismo. Aquí tomó Ruge la dirección del movimiento en la campaña de publicidad del liberalismo religioso y político. En qué medida se concibió de manera panteísta y a lo Spinoza el sistema idealista por estos pensadores se ve del mejor modo en los *Pensamientos en torno a la muerte y a la inmortalidad*, de Feuerbach, donde se festeja la infinitud divina como el último fundamento vital del hombre y su fusión con ella como la verdadera inmortalidad y beatitud. De este panteísmo idealista avanza Feuerbach, muy rápidamente, a través de variados giros, cada vez más radicales, a los puntos de vista más extremos de su doctrina. Percibió que el sistema panlogista era incapaz de explicar la existencia de las cosas naturales concretas: sin embargo, Hegel había llamado a la naturaleza el reino de lo accidental, que no es susceptible de comprenderse con pureza, conceptualmente. Tal incapacidad, pensaba Feuerbach, reside más bien en el concepto que el hombre se forja de las cosas: los conceptos generales de que echa mano la filosofía son, sin género de duda, impotentes para captar la esencia real de las cosas singulares. Con ello pone Feuerbach de cabeza el sistema hegeliano, y de esta suerte cae en un materialismo nominalista. Lo real es la esencia sensible singular: todo lo general, todo lo espiritual sólo es una ilusión del individuo. El espíritu es la "naturaleza en su ser de otro modo". Asimismo suministra Feuerbach una explicación puramente antropológica de la religión: el hombre considera su propia especie como desearía que fuera, a saber, con los caracteres de la Divinidad. Pareja 'teoría del deseo" debe liberar a la humanidad de toda superstición y sus nocivas consecuencias, como ya lo enseñaba Epicuro (comp. parágrafo 15, 7). La teoría del conocimiento de esta "filosofía del futuro" no es otra cosa que sensualismo; su ética, sólo eudemonismo: el impulso de felicidad es el principio de la moral, y

la simpatía del placer ajeno, la participación de la alegría de los demás, el sentimiento ético general.

Una vez que el materialismo hubo revelado tan ilustre alcurnia metafísica, recurrió asimismo, para bien suyo, a la fundamentación antropológica, de que se había nutrido desde Lamettrie en la literatura francesa, y que aún se manifestaba tan poderoso, debido a los progresos de la fisiología. También Feuerbach enseñaba: "el hombre es lo que come", y de esta guisa acabó por sostenerse otra vez la dependencia del alma respecto del cuerpo, en una materialización de las actividades anímicas: representaciones y voliciones son "secreciones del cerebro", del propio modo como otros órganos eliminan otras sustancias. Tal opinión halla un adepto posterior en una teoría rigurosamente sensualista del conocimiento, en la forma como, con independencia de hipótesis metafísicas, la desarrolla Czolbe, quien más tarde aún se sitúa en un punto de vista muy próximo al materialismo. Dado que, a su manera de pensar, el conocimiento no es otra cosa que una copia de lo real, llega a la idea de que las representaciones mismas son extensiones espaciales: pone en general al espacio en el sitio de la sustancia spinocista, como portador de todos los atributos.

Así comenzó a difundirse esta manera materialista de pensar en Alemania entre los médicos e investigadores de la naturaleza; lo que se puso al desnudo en el "Congreso de naturalistas", celebrado en Gotinga el año 1854. El conflicto entre los resultados de la ciencia natural y las "necesidades del sentimiento" se convirtió en el tema de una controversia proseguida con violencia en las publicaciones de la época, y en la que Carlos Vogt defendía el predominio de la concepción mecanicista del mundo; Rodolfo Wagner, en cambio, quiere asegurar, partiendo de las limitaciones del conocimiento humano, un lugar para la fe, donde quedarían a salvo las ideas del alma y de su inmortalidad. Tal intento, desafortunado por demás, que llegó a designarse como "contabilidad por partida doble",[6] ha sido más tarde (como fue el caso con el agnosticismo de los ingleses) principalmente decisivo, para promover un creciente viraje hacia Kant, en cuya "cosa en sí" creían poder defender aquellas necesidades del sentimiento. Todo esto ocurría entre los investigadores de la naturaleza que percibían la unilateralidad de la concepción materialista, pero que no estaban de acuerdo con la teología del idealismo. Cuando en 1860 aparece la brillante exposición de la filosofía crítica de Kuno Fischer, comenzó aquella "vuelta a Kant", que después acabó por degenerar en micrografía histórico-literaria. La *Historia del materialismo*, de Alberto Lange, ha dado la expresión a este tono científico-natural, del que se originaba tal movimiento. Indudablemente se mezclan a él ciertos malentendidos; inclusive grandes investigadores, como Helmholtz,[7] amalgaman el idealismo trascendental con la semiótica de Locke y su doctrina de las cualidades primarias y secundarias; de otro lado, poco después, una famosa Escuela de Teología bajo la dirección de

[6] No deja de tener interés el comprobar que tal motivo no se halla lejos de los materialistas franceses: por parte de Cabanis como de Broussais ocurre esto en las postrimerías de su vida, puntualmente en este sentido, incluso una tendencia mística.

[7] Comp. H. Helmholtz, *Optica fisiológica*, parágrafo 25 y sobre todo *Los hechos en la percepción* (Berlín, 1879).

Ritschl, se apropia la doctrina de la "cosa en sí" en una forma afín al agnoticismo inglés.

La renovación filosófica del kantianismo, que se deja sentir, particularmente desde el impresionante libro de Otto Liebmann intitulado *Kant y los epígonos* (1865), durante toda la segunda mitad del siglo XIX, exhibe la imagen de una rica variedad de matices, en que se va repitiendo con todas sus gradaciones el antagonismo de las exégesis por el que había pasado ya la doctrina de Kant, poco tiempo después de haber aparecido. Concepción empírica y racionalista entran otra vez en conflicto, y tanto la conciliación histórica como la sistemática sucumben, al fin de cuentas, a la necesidad pragmática, que va impulsando poco a poco a un retorno a la filosofía de Fichte. Otra vez se halla a la orden del día una metafísica idealista, de la que Rodolfo Eucken debe ser considerado como su principal representante.

Pero, con sus serios trabajos epistemológicos, este movimiento neokantiano tuvo el acierto de haber puesto al descubierto y haber rechazado la superficial metafísica del materialismo, como impracticable e imposible. Incluso allí mismo donde la doctrina de Kant se aplicó de manera empírica y positivista, incluso en la extravagante exégesis del llamado solipsismo, fue repelido, por absurdo, el pensamiento de que la conciencia pueda considerarse como una función accesoria de la materia: a la inversa, se difundió la opinión contraria, igualmente unilateral, que adscribe a la percepción la única primaria realidad, frente al mundo externo.[8] Es claro que las postrimerías del siglo XIX han presenciado un descalabro relativamente rápido de la concepción del mundo, sólo construída mediante conceptos e hipótesis de la ciencia natural: se rehabilita el nombre de filosofía natural, y en las teorías de la "energética" se va gestando, partiendo de estos supuestos, una nueva forma de interpretación filosófica de la naturaleza.[9]

El materialismo está superado en la ciencia: sólo tiene vida en exposiciones populares, como la obra *Fuerza y materia*, de Buechner, o en forma más acendrada, en el libro *Vieja y nueva fe*, de Strauss,[10] pero sigue viviendo también, como concepción de la vida, precisamente en aquellos círculos que gustan de engolosinarse con los "resultados de la ciencia", por su propia mano. En las obras de Haeckel y su llamado monismo, ha encontrado su más característica expresión esta corriente semiculta de pensamientos.

Para la psicología como ciencia, sin embargo, se impone la exigencia, según la teoría crítica del conocimiento, de renunciar al concepto de sustancia anímica, tanto como fundamento como objetivo final de investigación, y de construirse, como doctrina de las leyes de la vida anímica, sobre la experiencia interna o externa, o sobre ambas a la vez. De esta suerte

[8] Esto acontece principalmente en la llamada filosofía de la inmanencia, entre cuyos representantes, junto a W. Schuppe, debe ser mencionado Schubert-Soldern.

[9] Compárese W. Ostwald, *Conferencias sobre filosofía de la naturaleza* (Leipzig, 1903).

[10] También en esta forma ingeniosa que encuentra el materialismo —junto a tal obra puede ser citada la *Filosofía del derecho* de L. Knapp— se percibe la descendencia de la filosofía hegeliana en que todas las formas de vida superiores y espirituales son tratadas como una superación de la naturaleza sobre sí misma.

nos hallamos con la "psicología sin alma", que se considera libre de toda clase de supuestos metafísicos, o que cree estarlo.

7. Lotze ha encontrado, partiendo de las ideas medulares del idealismo alemán, una conciliación más profunda de estos antagonismos. Considera el mecanismo de la naturaleza como la legalidad en que el impulso de la vida y de la creación, que constituye lo peculiar de la esencia espiritual de todo lo real, lleva a cabo su objetivo, lo bueno. Según esto, la ciencia natural, en todo caso, no posee otro principio que el del nexo causal mecánico, cuya validez, con radical exclusión de la doctrina de una fuerza vital, se lleva al propio campo de los organismos; pero el punto de partida de la metafísica se halla, como el de la lógica, en el dominio de la ética. En el desarrollo de este idealismo teleológico repercuten motivos de todos los grandes sistemas de la filosofía alemana en una nueva configuración armónica: todo lo real concreto realiza su esencia en las vitales relaciones en las que se encuentra con otro concreto real, y esas relaciones que vienen a determinar la cohesión del universo, sólo son posibles, si todo lo existente se funda como parte de la realidad en una unidad sustancial, y si al propio tiempo todo acontecer entre las esencias particulares se concibe a modo de una realización de un contenido de vida universal, pleno de finalidad. Para llevar a efecto cabalmente estos pensamientos metafísicos fundamentales, estaba llamado Lotze debido a su poderosa universalidad, mediante la cual era capaz de domeñar los hechos y las formas de las elaboraciones científicas en las disciplinas particulares, e incluso en este aspecto se articulan dignamente su personalidad y su doctrina a la época precedente. Su posición propia se caracteriza en general por su manera de concebir el conocimiento, a saber, como un influjo mutuo vital y lleno de finalidad, entre el "alma" y las otras "sustancias".

Cuando se pone en contacto la "reacción" del alma con los estímulos que provienen de las "cosas", desenvuelve aquélla (el alma) su propia naturaleza en las formas de la intuición y en las verdades universales que llegan a ser conscientes con evidencia inmediata, con ocasión de tales estímulos; por otra parte, tal participación del sujeto convierte al mundo de la representación, prácticamente, en "fenómeno", pero tal "fenómeno" como vida íntima, plena de finalidades, no es, de ningún modo, mera apariencia, sino más bien un reino de valores, en el que se va realizando lo bueno. El advenimiento de este mundo consciencial es lo valioso por excelencia; lo que puede acontecer en los influjos mutuos de las sustancias, el último y más propio sentido del proceso cósmico. Partiendo de estos pensamientos medulares, enseña Lotze, en su *Lógica*, a ver en la serie de formas del pensamiento un nexo sistemático que se desarrolla tomando como pauta las exigencias o tareas del pensamiento mismo. En su "metafísica" ha desenvuelto la concepción del mundo del idealismo teleológico con agudeza intelectual y cuidadosa ponderación. La tercera parte del sistema, la ética, no ha llegado a ser tratada en esta forma rigurosa: a trueque de ello, aparecen las convicciones del filósofo y su madura comprensión de la vida y de la historia, en la bella y sutil exposición de su *Microcosmos*.

8. Fechner ha tratado de escapar por otra vía a las dificultades que ofrece el tratamiento científiconatural de la vida anímica. Quiere ver en cuerpo y alma dos series de fenómenos completamente separados y diferentes, pero de una misma y desconocida realidad y que se corresponden

entre sí permanentemente. Explica tal pensamiento por la circunstancia de que a los hechos físicos corresponden siempre fenómenos espirituales, al paso que en nosotros, solamente nos son conocidos estos últimos gracias a la percepción. Así como las sensaciones, que corresponden a la excitación de las diversas partes del sistema nervioso, nos representan como ondas superiores en la onda general de nuestra conciencia individual, puede admitirse que las conciencias de las personalidades concretas son, a su vez, solamente ondas superiores de una conciencia más general, quizás de un espíritu planetario: y si se prosigue esta manera de ver las cosas, puede llegarse, a la postre, a la hipótesis de una conciencia universal de Dios, a la que correspondería el universal nexo causal de los átomos. Por lo demás, según Fechner, el vínculo que priva entre la experiencia interna y la experiencia externa en nuestra conciencia, permite también la investigación de las leyes de tal correspondencia. La ciencia que estudia tal problema es la psicofísica. Su primera tarea reside en encontrar el método para medir, las magnitudes psíquicas, a fin de formular matemáticamente las leyes. Fechner presenta fundamentalmente el método de las diferencias aún perceptibles, que toma como unidad de medida la ínfima apenas perceptible diferencia entre dos intensidades sensoriales, y que acepta como idéntica en todos los casos y lugares. Sobre la base de esta hipótesis (ciertamente arbitraria) pareció ser posible la formulación matemática de la llamada ley Weber-Fechner, según la cual las intensidades de la sensación se comportan como los logaritmos de las intensidades de los estímulos. La perspectiva así sugerida por Fechner, de expresar matemáticamente con arreglo al método científico-natural, por indirecta medición de magnitudes psíquicas, la legalidad psicofísica o quizás también la psicología, ha tenido un gran éxito a pesar de las duras e incontables objeciones, sobre todo durante los últimos decenios en que han sido fundados muchos laboratorios para sacar avante tal método de trabajo: empero, no puede decirse que con tal faena experimental el rendimiento concreto para una nueva y más profunda comprensión de la vida anímica camine a igual paso.[11]

También la renovación del paralelismo spinocista ha tropezado con dificultades siempre mayores, en su desarrollo. En Fechner se piensa este paralelismo, dogmáticamente, al asignar al contenido de la percepción sensible plena realidad metafísica —él opone esta "visión diurna" a la "visión nocturna" del fenomenalismo científico-natural y filosófico—, y esta interpretación dogmática fue más tarde fundada del modo más vigoroso, mediante la invocación del principio de la conservación de la energía, de que toda causación de movimientos físicos, no es provocada sino por movimientos físicos. Otros, en cambio, interpretan aquel paralelismo, criticísticamente, al declarar que el alma y cuerpo, con sus estados y actividades que en cada uno de ellos tienen lugar, sólo son diversas manifestaciones de una y la misma unidad real. Pero después de las vivas discusiones por las que atravesó este problema,[12] se fue abriendo paso, poco a poco, la idea de que tal paralelismo, es inconsistente e impracticable en cual-

[11] Tocante a las controversias, lo más sencillo es recurrir a FECHNER mismo: *Revisión de los temas medulares de la psicofísica*, Leipzig, 1882. Véase además H. MUENSTERBERG, *Problemas y métodos de la psicofísica*, Leipzig, 1891.

[12] Una compilación crítica de la literatura sobre este problema se halla en E. BUSSE, *Estudios filosóficos en honor del 70 aniversario del nacimiento de Sigwart*

quiera de sus formas. El más importante y positivo argumento es el de la discontinuidad de la vida anímica y la cabal imposibilidad de entender causalmente el tránsito de una percepción a otra, echando mano del socorrido empleo de "representaciones inconscientes".

Tal manera de pensar se pone al descubierto también en aquel investigador que ha sido de sobra influyente en el desarrollo de los estudios psicológicos: W. Wundt. Partiendo de su *Psicología fisiológica* evoluciona hasta un *Sistema de la filosofía* que considera al mundo como un activo conjunto de individualidades volentes: utiliza en la metafísica el concepto de la actividad pura, asustancial, como lo habían enseñado Fichte y Fortlage, y limita el empleo de la noción de sustancia al dominio de la teoría científiconatural. La acción recíproca de las actualidades de la voluntad crea en los organismos unidades volitivas más elevadas y, con ello, diversos grados de la conciencia central: pero la idea de una absoluta voluntad cósmica y de una conciencia cósmica, que puede derivarse de ahí, según un principio regulativo, trasciende los límites de la capacidad cognoscitiva del hombre.

9. En tanto que el voluntarismo que de aquí se gestaba, cada vez con más poder, sobre todo en una interpretación y literatura más amplias, combatía al intelectualismo, que se consideró como el rasgo típico de la época de esplendor del neohumanismo alemán, se iba desenvolviendo, en cierto modo, el mismo problema acerca del primado de la voluntad o del intelecto, que había absorbido la perspicacia dialéctica de los escolásticos, tan vivamente (comp. parágrafo 26). Que de hecho este problema proviene del antagónico desdoblamiento del idealismo, lo ha visto del modo más diáfano E. v. Hartmann, cuya *Filosofía del inconsciente* es el resultado de una síntesis de un lado, de Hegel, de otro, de Schopenhauer y del viejo Schelling. Tiene en su mente la idea de acoplar otra vez la dirección racional y la irracional del idealismo. Lo intenta adscribiendo al unitario mundo del espíritu voluntad e Idea (lo "alógico y lo lógico") como atributos coordinados y que se afectan mutuamente. En tanto el espíritu absoluto es llamado "lo inconsciente", acaba Hartmann por interpretar el concepto de la conciencia con parecida equivocidad en la que cae Schopenhauer con el concepto de voluntad: pues las actividades del inconsciente son funciones volitivas e intelectuales, que, a decir verdad, no se dan en ninguna conciencia empírica, pero que suponen otra conciencia, si pretendemos pensarlas en general. Hartmann se propone demostrar que esta conciencia superior que se llama lo inconsciente y que debe constituir el común fundamento vital de todos los individuos conscientes, es la esencia activa en todos los fenómenos de la vida de la naturaleza y del alma: representa tanto la voluntad de la naturaleza de Schopenhauer y Schelling, como la fuerza vital de la vieja fisiología y las entelequias del sistema de la evolución. Tiene su sitio ante todo en los fenómenos teleológicos de la vida orgánica. En tal sentido combate Hartmann, muy vigorosamente, el materialismo, toda vez que su doctrina ve la raíz de las cosas en un principio unitario y espiritual de vida: para ello, echa mano con buen éxito de una muchedumbre de conocimientos de la ciencia natural, aunque es víctima de una ilusión cuando cree poder

(Tubinga, 1900); sobre el particular compárese de preferencia la investigación de H. RICKERT.

derivar "sus resultados especulativos según el método inductivo de la ciencia natural". En todo caso, el interés científico natural unido a una exposición amena y en parte brillante ha contribuido al éxito extraordinariamente grande, pero muy efímero, de la *Filosofía del inconsciente:* pero su principal atracción residía en su doctrina del pesimismo (comp. adelante parágrafo 46), y en esta dirección ha traído tras sí un enjambre de literatura filosófica popular de la más mediana calidad.

Hartmann ha desenvuelto sus medulares pensamientos metafísicos en los territorios de la ética, de la estética y de la filosofía de la religión, echando mano de sus amplios estudios históricos, pero logra un claro progreso al construir un sistema rigurosamente dialéctico en su *Teoría de las categorías,* la producción más conclusa de arquitectónica conceptual, que ha aparecido en Alemania en los últimos decenios. A ella ha dado después el propio Hartmann una especie de fundamentación histórica en su *Historia de la metafísica. La Teoría de las categorías,* indudablemente su obra científica más importante, trata de suministrar un común fundamento formal para las disciplinas particulares de la filosofía, puesto que busca todas las formas de relación del intelecto, tanto las intuitivas como las discursivas, en sus diversas manifestaciones a través de los territorios de los objetos subjetivo-ideales (teorético-cognoscitivos), de los objetivo-reales (filosófico-naturales) y de los metafísicos: es, por lo que hace a la finura de las relaciones dialécticas y a la muchedumbre de interesantes perspectivas reales, una contrafigura singular de la lógica hegeliana. Así como ésta desenvuelve dialécticamente en su integral devenir el tránsito de la Idea a la Naturaleza, la "retirada" ("Entlassen") del concepto a su "ser de otro modo", del propio modo exhibe Hartmann en cada una de las categorías la transformación que experimenta lo "lógico" en su contacto con lo "alógico" de la realidad y proveniente de la vida volitiva. También aquí aparece el mundo partido en dos: la lucha de la razón contra la voluntad.

45. Naturaleza e historia

El dualismo de la concepción kantiana del mundo se refleja en la ciencia del siglo XIX en la peculiar tensión de las relaciones en que acabaron por encontrarse las ciencias de la naturaleza con las ciencias del espíritu. En ningún tiempo como en el nuestro, ha sido tan común, en su aspecto metódico y de contenido, tal oposición, que ya dominó los grandes sistemas del idealismo, y a esta circunstancia se debe un buen número de innovaciones por demás prometedoras. Si se excluye del reino de las ciencias del espíritu, como ha sido indicado ya, el disputado territorio de la psicología, sólo queda frente a la "naturaleza", y en correspondencia aún mayor con la doctrina kantiana, la vida social y su desarrollo histórico, en toda su amplitud y en todas sus direcciones. La penetración imperialista del pensar científico-natural encuentra también fácilmente, según la esencia de las cosas, en los hechos sociales como en los psicológicos, los puntos de articulación donde puede insertar la palanca de su manera de concebir la realidad; así se explica que haya sido necesario en este dominio del saber una lucha parecida a la que tuvo efecto en torno del alma, y así se comprende también que tal antagonismo

se haya agudizado alrededor de la ciencia natural y de la ciencia histórica.

1. La primera forma en que se ha desenvuelto esta lucha entre la concepción naturalista del mundo y la concepción histórica, fue la victoriosa acometida del tradicionalismo francés a la filosofía de la Revolución. Una vez que St. Martin y De Maistre habían exhibido la revolución como un castigo de Dios a la humanidad impía, De Bonald da un paso adelante: opone a las teorías sociales del siglo XVII, que hace responsables de las atrocidades del "terreur", la restauración clerical-legitimista. Poco versado en el pensar conceptual, dilettante sobre todo por su preferencia por forjar etimologías, influye gracias al calor de su exposición y al ímpetu de la doctrina que representa. El error del Iluminismo, enseña De Bonald, es haber creído que la razón por sí misma puede descubrir la verdad y organizar la vida social; que de los deseos de los individuos pueda gestarse la estructura de convivencia histórica. Pero en rigor toda la vida espiritual del hombre es un producto de la tradición histórica. Pues la vida enraíza en la lengua. El lenguaje, empero (y aquí es combatida la doctrina de Condillac del modo más violento) ha sido dado al hombre por Dios como primera revelación; la "palabra" divina es la fuente de la verdad. El conocimiento humano no es otra cosa que una participación en esta verdad; se origina en la conciencia moral de la que nosotros sacamos lo universalmente válido. Ahora bien, la portadora de la tradición de la palabra divina es la Iglesia; su doctrina es la razón universal dada por Dios, trasplantada, a través de los siglos, como el árbol colosal en el que van madurando todos los verdaderos frutos del conocimiento humano. Por tanto, sólo tal revelación puede ser el fundamento de la sociedad. El orgullo de los individuos, que se rebela contra ella, encuentra su castigo en la disolución de la sociedad, que ahora trata de erigirse nuevamente sobre las bases eternas: éste era también el pensamiento que libremente campea en las oscuras y extravagantes fantasías de Ballanche.

2. El momento filosófico de esta teoría eclesiástico-política radicaba en que el fundamento espiritual de vida de los individuos se volvía a poner en la razón específica que se realiza en el desarrollo histórico de la sociedad: si se pone a un lado la concepción teológica de este tradicionalismo, se aproxima mucho al concepto del espíritu objetivo de Hegel. Por eso fue en extremo jocoso que Víctor Cousin, al apropiarse, puntualmente en esta dirección, la filosofía alemana, tomara de los ultramontanos, por así decirlo, la nata de la leche. También el eclecticismo enseña la existencia de una razón universal, y no se opone a ver en ella algo parecido al common-sense de la escuela escocesa, bien que no le niega la base metafísica al modo de Schelling y Hegel. Por eso cuando Lamennais, que en un principio fue tradicionalista, pero que más tarde había recorrido la escuela del idealismo alemán, trataba en el *Esquisse d'une philosophie* la doctrina de las ideas, pudo conservar aquella teoría de la conciencia moral, enteramente en su sentido positivo.

Una forma muy diversa toma la doctrina del espíritu objetivo allí donde se interpreta de manera puramente psicológica y empirista. En la vida espiritual del individuo se reflejan incontables acontecimientos, toda vez que, en general, el individuo no existe sino como un miembro de cierta unidad psicológica de orden superior. Tal penetración que afecta a todo

individuo y merced a la cual éste es lo que es, no es el resultado de una legalidad natural ni de las formas generales del acontecer anímico: proviene más bien de un influjo histórico, y el espíritu colectivo que se halla en la base de la vida individual, se va acuñando objetivamente en la lengua, en las costumbres y en las instituciones sociales. Mediante el estudio de tales fenómenos precisa ampliar la psicología individual en una psicología social. Lazarus y Steinthal sustentan este principio y puesto que los desarrollos que de él se hagan han de poseer un carácter eminentemente histórico, acaban por designarlos con el nombre, por demás poco afortunado, de psicología de los pueblos. En cambio, donde se abandona tal carácter histórico, se procura hacer de la psicología social, como de toda la sociología, una ciencia natural, que tendría, asimismo, como objeto de estudio las regularidades permanentes de la vida psíquica de los pueblos. Pensadores como Tarde y otros representan vigorosamente esta tendencia en la moderna literatura francesa.[1] En otra dirección muy diferente, ha puesto a la sociología (a título de ciencia filosófica de las formas de la vida social) Jorge Simmel, en nexo fructífero con el problema de los valores culturales.[2]

3. Hay que tomar muy en cuenta el básico pensamiento social del tradicionalismo, para comprender el colorido religioso que, en oposición a las teorías político-sociales del siglo XVIII, es característico del socialismo francés desde St. Simon. La doctrina de este último no sólo se halla bajo la presión de la religiosidad que fortalecía los modernos poderes políticos y religiosos de la época, sino también en vivificadoras relaciones con la filosofía alemana, incluso con su dialéctica. Todo ello pasa a su discípulo Augusto Comte, cuya evolución intelectual sucumbe a un destino por demás característico.

Su propósito se orienta ni más ni menos que a promover una reforma total de la sociedad humana. Para él era evidente que el Iluminismo al par que su efecto visible, la Revolución, estaba en bancarrota. Como los tradicionalistas, hace responsable de tal estado de cosas a la independencia de los individuos, a la libre pesquisa, a la autonomía en la conducción de la vida: de ahí nace la anarquía de las opiniones y de ésta la anarquía de la vida pública. Sólo en el predominio de la ciencia hay que buscar la salud de la sociedad. Con mano más firme hay que restablecer aquella subordinación de todos los quehaceres humanos a un principio universalmente válido, que ya ha sido casi logrado en el imponente pero prematuro sistema de la Edad Media católica: ahora debe ponerse en el lugar de la teología la ciencia positiva, que, a decir verdad, tolera tan poco la libertad de fe, como en otro tiempo la teología. Tal momento romántico caracteriza por completo la doctrina de Comte: no se revela solamente en su filosofía de la historia, por su entusiasta descripción del sistema social de la Edad Media, no solamente en sus bosquejos de una "religión de la humanidad" y de su culto, sino ante todo en que exige para la nueva organización de la sociedad al lado de un poder temporal un poder espiritual. La reforma debe partir de la creación del "pouvoir spirituel"; bajo la presión de tal idea planea Comte fantásticos ensayos en la fundación del "Comité Occidental"; mas como él se consideraba a sí propio el precursor del movimiento, se confía a sí mismo también la fundación de la nueva doctrina. Pero la nueva filosofía, sobre la que ha de construirse el nuevo orden social, no es otra cosa que el sistema ordenado de las ciencias positivas.

[1] Contra esto, compárese TH. KISTIAKOWSKI, *Gesellschaft und Einzelwesen* (Sociedad e individuo), Berlín, 1899.

[2] G. SIMMEL, *Sociología*, Leipzig, 1908.

El diseño de Comte de este sistema positivista de las ciencias hace culminar la concepción de Hume y Condillac en sus extremas posibilidades: no sólo el conocimiento humano se halla circunscrito a las meras relaciones de fenómenos; en general, no existe nada absoluto, algo desconocido que se halle a la base de la experiencia. El único principio absoluto es que todo es relativo. Carece de sentido racional el hablar de las primeras o de las últimas causas de las cosas. Pero este relativismo (o, como más tarde se ha dicho, correlativismo) sucumbe al propio tiempo a la pretensión universalista del pensar científico-natural, matemáticamente fundado, cuando se asigna a la ciencia la tarea de concebir aquellas relaciones bajo la idea de que al lado de los hechos singulares debe ser fijado el orden temporal y espacial en que estos hechos se repiten, esto es, hay que descubrir ciertos "hechos generales", bien que sólo hechos. De esta guisa pretende el positivismo, mediante las "leyes" —éste es el nombre usual para designar los hechos generales— no explicar los hechos particulares, sino sólo fijar aquellas repeticiones: en todo caso debe sacarse de ahí (lo que indudablemente es inconcebible e injustificado), como rendimiento de la ciencia, una previsión del futuro: "savoir pour prévoir". Tal concepción de Comte no sólo ha sido bien recibida por filósofos como C. Goering, quien se la apropia, particularmente en su teoría de la causalidad, sino en parte también por naturalistas, de preferencia entre los representantes de la mecánica, como Kirchhoff y Mach: se quisiera excluir el concepto de acción de la teoría científica de la naturaleza y se llega a eliminar "la fuerza" poniendo en su lugar la mera descripción o captura de la imagen del mundo más adecuada, como trata de hacerlo H. Hertz en los *Principios de la mecánica.* R. Avenarius entreteje parecidos pensamientos con la generalización de una dialéctica abstracta en la terminología penosamente indescriptible de su "empiriocriticismo", donde trata de hacer ver que todos los conceptos filosóficos del mundo son innecesarias variaciones de un concepto cósmico de la "pura experiencia", que al fin de cuentas hay que restituir.

4. Los fenómenos, dice Comte, tanto los particulares como los generales, son en parte simples, en parte más o menos complejos. La comprensión de los primeros debe preceder a la comprensión de los últimos. Por ello, ordena las ciencias ("sciences") dentro de una jerarquía que avanza paso a paso de lo simple a lo complejo: después de la matemática sigue la astronomía, a continuación la física, la química, la biología (dentro de la cual queda incorporada la psicología), y al fin, la "sociología". No hay que entender tal relación, sin embargo, como si cada disciplina subsiguiente hubiera de derivarse de la precedente o precedentes: aquélla supone a éstas sólo en el sentido de que sus hechos más complejos contienen en sí los más elementales, pero a éstos hay que añadir los nuevos hechos, completamente inéditos, de sus peculiares combinaciones. Así, por ejemplo, la biología implica fenómenos físicos y químicos; pero el hecho de la vida es algo completamente nuevo e inderivable de ellos, y que únicamente mediante la observación biológica puede ser determinado. En igual situa-

ción se halla la sociología respecto de las cinco disciplinas precedentes. Ya la estática social rechaza expresamente que la sociabilidad pueda derivarse del individuo, como era el caso en la filosofía del Iluminismo. La sociabilidad es un hecho originario, y el primer fenómeno social es la familia. Si cabe, mayor independencia ostenta la *dinámica social* que, rechazando toda interpretación psicológica, se propone el tema de fijar la *ley natural de la historia de la sociedad*. Comte la encuentra en el *principio de los tres estadios* que la humanidad ha recorrido (un "*aperçu*", que tiene sus precursores en d'Alembert y Turgot, como en Hegel y Cousin). Por la vía intelectual, pasa el hombre de la fase teológica, a través de la metafísica, a la positiva. En el primer estadio se explica el hombre los fenómenos por fuerzas sobrenaturales, antropológicamente pensadas; en el segundo, echando mano de conceptos generales, que considera como esencias que obran tras los fenómenos; en el estadio positivo, concibe los fenómenos particulares en cierto nexo de condiciones, facticiamente probadas, de las que se desprenden las leyes comprobadas experimentalmente. A este ritmo general de la vida del espíritu se subordinan tanto los procesos particulares de la existencia, como el *desarrollo universal de la historia humana*, y del proceso intelectual va de la mano un movimiento evolutivo de la organización externa de la sociedad, que avanza de un estado sacerdotal de base militar, pasando por un estadio en que predominan los legistas (*légistes*), a una fase industrial. Hay que juzgar la historia de la filosofía que Comte presenta como una construcción encaminada a justificar sus propósitos reformistas, una historia de la filosofía muy prolija, en ciertos puntos interesantes, pero en su conjunto completamente arbitraria y que ignora determinados hechos y se funda en innegables prejuicios. El triunfo de la concepción positivista del mundo y, con ello, de la organización industrial de la vida, es el destino de la evolución histórica de los pueblos europeos, en los que contraerán nupcias el "gran pensamiento", la filosofía positivista, con el gran poder, el proletariado.

Sólo que, cuando hubo de confirmarse la ley del ciclo de las tres fases desde luego en su autor, cayó Comte en el último ("subjetivo") período de su pensamiento, en el estadio teológico, al convertir la humanidad como "*Grand être*" en objeto de una veneración religiosa, al imitar todo el aparato del culto de los santos de sus sumos sacerdotes, con toque positivista. Por lo que hace a estas curiosas fantasías, interesa a la historia de la filosofía, a lo más, el motivo que indujo a Comte a caer en esta corriente de ideas: él mismo lo expresa del mejor modo en el *Discours sur l'ensemble du positivisme* (impreso en el primer volumen de la "Politique positive"). Allí se aparta de su expreso intelectualismo, del cual, en un principio, sacó la convicción de que la ciencia positiva como tal bastaría para promover la reforma de la sociedad. Ahora comprende profundamente que la filosofía positiva puede muy bien mostrar cómo debe ser el nuevo orden de cosas, pero que la realización de tal orden sólo puede ser obra del "principio afectivo", del *sentimiento*. Al paso que, antaño, había enseñado que hay que buscar lo específicamente humano, tal como en el desarrollo histórico se advierte, en la preponderancia de la inteligencia sobre los afectos, ahora espera del predominio del corazón sobre el intelecto, el cumplimiento de estas esperanzas, que acaba por concebir en esta fórmula: *el amor como principio, el orden como*

base, el progreso como fin. Ahora bien, dado que Gall ha mostrado que tal influjo preponderante es una cualidad fundamental del cerebro femenino, funda Comte en esta doctrina su culto a la mujer, a la que ahora le asigna un lugar preferente en la religión de la humanidad. Él, que había empezado con la orgullosa exigencia de un régimen pontifical positivista, termina con la apelación al proletariado y a la emancipación de la mujer.

5. En estrecho vínculo con los fines prácticos, esto es, políticos, que tenía Comte a la vista, se halla la idea sustentada por él de que en la historia las leyes, los hechos generales, son más importantes que los particulares; pues, con arreglo a aquéllos, debe decidirse una "*prévoyance*" que encauce la acción. Pero aparte de eso, Comte se encontraba dotado, a pesar de la parcialidad matemático-naturalista de su educación realista, de una amplia capacidad espiritual para comprender y salvaguardar los caracteres propios de las diversas disciplinas, y así como supo asegurar a la biología sus peculiares métodos, empleó en la sociología, expresamente, el "método histórico". En el dominio de lo biológico la variedad de notas que ostentan los individuos de una raza zoológica pone al descubierto sólo una evolución superficial, que en el fondo no cambia ni afecta el carácter permanente de tal raza (según esto, Comte fue un decidido enemigo de la teoría de la descendencia de Lamarck): en cambio, en la sociología se trata de una transformación de la vida humana producida por la evolución, gracias a la sucesión de las generaciones y la acumulación factible y constante de ciertos sucesos vitales. Ciertamente el "método histórico" se dirige esencialmente también a los hechos universales y de tal suerte "queda la observación dirigida por la teoría"; lo que dio por resultado que se hiciera de la investigación histórica una construcción filosófico-histórica. Tal vez esto no encuadraba enteramente con las pretensiones de Comte; sin embargo, se fue imponiendo una consecuencia de su doctrina, a saber, el intento de elevar "la historia a la categoría de ciencia natural", tal como lo apuntaba *John Stuart Mill* en su metodología. También Schopenhauer había ya desposeído a la historia del carácter de una ciencia, ya que sólo instruye sobre lo particular, no sobre lo general. Ahora puede llenarse tal deficiencia tratando de penetrar hasta los "hechos generales" por sobre los acontecimientos particulares. Así procedió del modo más impresionante el discípulo inglés de Comte: *Thomas Buckle*, quien propuso a la ciencia de la historia, en su *History of civilization in England* (1857), la tarea de buscar las *leyes naturales de la vida de los pueblos*. Para ello ofrecen, según Buckle, aquellas calladas transformaciones de la vida social, que se expresan en los números del método *estadístico*, un material más exacto y utilizable que la narración de hechos singulares, a la que se limita la vieja descripción histórica, saturada de crónicas. Aquí se descubre el propio sentido de la oposición: de un lado la vida de las masas con sus transformaciones según leyes; del otro, el autónomo valor de la creación individual, en sí misma determinada. En este último sentido nadie ha expresado como *Carlyle*, tan honda, tan aguda y ardientemente la esencia de la concepción histórica del mundo; quien abandona la filosofía de la ilustración de la mano del idealismo alemán, sobre todo de Fichte, y labora infatigablemente por el reconocimento de las personalidades creadoras y ejemplares de la historia, por la comprensión y el culto de los "héroes".

En estos dos extremos se manifiestan de nuevo las dos grandes oposiciones que ya venían dejándose sentir desde el Renacimiento, pero que no habían logrado tan clara expresión metódica. Había que distinguir a la sazón un siglo histórico y un siglo científico-natural en el sentido de que, de la lucha de las tradiciones la nueva concepción de la naturaleza habíase revelado como el rendimiento más valioso (comp. capítulo IV). De la victoria del pensar científico-natural surgieron los grandes sistemas metafísicos y como consecuencia de ellos el estilo ahistórico del filosofar en la Epoca de las Luces; a ellos opone más tarde la filosofía alemana su concepción histórica del mundo. Hay que advertir que en la esfera de la psicología, a tal oposición corresponde por completo la del intelectualismo y voluntarismo. Por tanto no se halla en consonancia con el desarrollo de la psicología en el siglo XIX, cuando en los últimos decenios de este siglo se ha tratado de introducir el llamado método científico natural en el dominio de la historia. Ciertamente no son los grandes historiadores quienes sucumbieron a parejo yerro, pero sí aquellos que aquí y allá se sienten impotentes para resistir las incitaciones del momento, o que se sirven de ellas para influir sobre las masas. Ante todo, causa efecto penoso el abuso de parangones y analogías en este tratamiento científico natural de las creaciones y hechos históricos: como si fuera un signo de perspicacia llamar a la sociedad organismo, o ver en los influjos de los pueblos entre sí fenómenos de endósmosis y exósmosis.

Empero, la irrupción del pensar científico natural en la historia, no se ha limitado tan sólo a este postulado metódico que busca las "leyes" del curso histórico; también tuvo un alcance positivo. En la época en que el materialismo de Feuerbach, que no era sino una corrupción de la dialéctica hegeliana (comp. arriba el parágrafo 44, 6), aún estaba en auge, crearon Marx y Engels la filosofía materialista de la historia del socialismo, en la que se cruzan de manera original pensamientos de Hegel y Comte. Incluso hallan el sentido de la historia en los "procesos de la vida social". Pero tal vida colectiva es esencialmente de naturaleza económica: lo determinante en las etapas sociales son las relaciones económicas, pues éstas constituyen los últimos motivos de toda actividad. Su cambio y evolución condicionan, por tanto, la vida estatal y la política, lo mismo que la ciencia y la religión. De tal suerte todos los hechos culturales son derivaciones de la vida económica, y toda historia debe ser, por ello, historia económica.

6. Si, de tal suerte, la historia tiene que defender su autonomía contra la confusión de esferas en la investigación natural del siglo XIX, sin embargo, llega a tener una posición dominante un elemento eminentemente histórico: la concepción histórico-evolutiva. De hecho encontramos caracterizada la ciencia natural de hoy, en sus doctrinas generales como en sus investigaciones de detalle, por dos grandes principios que aparentemente se oponen, pero que, en rigor de verdad, se completan mutuamente: el principio de la conservación de la energía y el principio de la evolución.[3]

El primero es para la teoría física actual, la forma sólo utilizable que tiene, según Rob. Mayer, Joule y Helmholtz, el axioma de la causalidad. El postulado teórico-cognoscitivo de que nada nuevo ocurre en la naturaleza, sino que cada fenómeno es sólo una transformación del precedente, fue ya formulado por Descartes como ley de la conservación del movimiento (comp. parágrafo 31, 6), por Leibniz como la ley de la conservación de la fuerza (parágr. 31, 10), por Kant, como el principio de la conservación de la sustancia (parágr. 38, 7). El descubrimiento del equivalente mecánico del calor y el distingo conceptual entre energía cinética y energía potencial, permitió ahora la formulación de que la suma de la fuerza en la naturaleza sólo cualitativamente es variable, cuantitativamente no; pero que en cada sistema cerrado en sí, la distribución y dirección, en cada caso, de la energía potencial y cinética, se hallan determinadas inequívocamente por el estado anterior. No hay que desconocer que con ello la exclusión de otras fuerzas (materiales) de la explicación de la naturaleza se acentúa aquí con más energía que en Descartes: por otra parte, empero, se hacen cada vez más patentes los signos de que por este medio, se vuelve a una concepción dinámica de la materia, como ya fue planteada conceptualmente por Leibniz, Kant y Schelling (comp. parágrafo 38, 7).

[3] Compárese A. E. HAAS, *Historia evolutiva del principio de la conservación de la energía,* Viena, 1909.

7. También el principio de la evolución ha sido preparado de modo múltiple en el pensamiento moderno. En forma filosófica Leibniz y Schelling lo bosquejan conceptualmente y sin fundamento temporal (como en Aristóteles, parágrafo 13), y entre los discípulos de Schelling ha sido Oken, quien, en el dominio de la vida orgánica, comienza a considerar la ascendente serie de clases y especies como un proceso temporal. Se atrevió, echando mano de la morfología comparada, influída también por los estudios de Goethe, a aquella aventura del "arqueólogo de la naturaleza", de la que Kant había hablado ya (comp. parágrafo 40, 6): todos los organismos son "mucosidad primigenia", conformada de diverso modo, y los superiores provienen de los inferiores por una múltiple y siempre creciente acumulación de mucosa originaria. Hacia la misma época (1809) daba Lamarck en su *Philosophie zoologique* la primera exposición sistemática de la descendencia: explica la afinidad de los organismos por el hecho de que todos provienen de una forma originaria común, y su diferencia por el influjo de su ambiente y el hábito, en el mayor o menor uso de los órganos particulares. Por la mutua relación de herencia y adaptación deben ser explicadas las variaciones de las especies, que llegan a ser estables. A tales momentos explicativos añade ahora Charles Darwin el decisivo: la selección natural. En la "lucha por la existencia", que los organismos tienen que resistir a causa de la natural desproporción entre su propagación y la masa de los satisfactores disponibles, sobreviven aquellos cuya variación es favorable, esto es, adecuada para tal lucha. La piedra angular de la teoría es, junto al principio de la herencia, el de la variabilidad: en pro de ello viene la hipótesis, verificada por las investigaciones geológicas de la época de enormes lapsos que han hecho posible la acumulación de variaciones infinitamente pequeñas.

Tal hipótesis biológica ganó muy pronto una significación más general, en virtud de que una explicación puramente mecánica se hallaba en consonancia con la idea de adaptación que se encuentra en la base del problema de la vida orgánica: asimismo se creía de tal modo poder comprender la necesidad del progreso en la naturaleza, mediante el hecho de creaciones cada vez más elevadas. Se explicaba mecánicamente lo "apto" en el sentido de capacidad de vida, esto es, como lo que tiene poder para

conservarse y reproducirse, y se creía poder aplicar igual explicación a todo aquello que, en otros dominios, sobre todo en las ciencias de normas, tuviera visos de finalidad. Así, según propias sugerencias de Darwin, la teoría de la selección llegó a emplearse muy pronto en la psicología y la ética, en la sociología y la historia. Incluso llegó a festejarse por sus ardientes defensores como el único método científico. Pocos advirtieron con claridad que con ella, se venía poniendo la naturaleza bajo una categoría histórica, y que tal categoría experimentaba, con parejo empleo, una esencial variación. Pues el evolucionismo científico-natural de que echa mano la teoría de la selección, puede, a decir verdad, explicar el fenómeno de la variación, pero no la idea de progreso: no puede justificarse que el resultado de la evolución sea un estadio siempre más elevado, es decir, más valioso.

8. En un sentido universalísimo ha sido ya proclamado, antes que Darwin, el principio de la evolución, por su coterráneo Herbert Spencer, y elevado a principio fundamental de su sistema de la filosofía sintética, una filosofía en que se anudan muchos hilos de la filosofía inglesa. Parte del agnosticismo (comp. parágrafo 44), en tanto declara como incognoscible la unidad del ser, lo absoluto, lo incondicionado, que de buen grado llama también la fuerza. Religión y filosofía se han esforzado en vano por forjar en claras representaciones esto que es indeterminable para nosotros. El conocimiento humano no puede superar una interpretación de los fenómenos, a saber, las manifestaciones de lo incognoscible, y la filosofía no puede tener otra tarea que reelaborar en una totalidad cerrada, lo más simple posible, los resultados de las ciencias especiales.

Spencer determina —apoyándose en Hume de manera poco feliz (comp. parágrafo 33, 4)— la medular diferencia de los fenómenos como una diferencia de intensidad de las manifestaciones (fuertes y débiles) de lo incognoscible, esto es, como impresiones e ideas: y con ello se produce —aunque Spencer rechaza con derecho el reproche de materialismo— un tal viraje de su concepción del mundo, que acaba por dominar en ella el interés por el carácter de los fenómenos físicos. Pues cuando supone el filósofo haber encontrado, partiendo de todas las ciencias particulares, la forma esencial según la que se manifiesta el absoluto, esto es, la ley de la evolución —entiende por ello, siguiendo una incitación del naturalista V. Baer—, la tendencia de todas las cosas naturales a pasar de lo homogéneo a lo heterogéneo. Tal variación vital, en la que se revela la energía eternamente activa, consiste en dos hechos que caracterizan mutuamente la evolución y que designa Spencer con los nombres de diferenciación e integración. En efecto, por una parte lo simple se escinde en una diversidad, debido a las múltiples influencias propias de las causas: se individualiza y diferencia, se fracciona y divide, merced a la muchedumbre de relaciones que sobre tal operan: pero por otra parte, se reúnen los elementos así separados en firmes estructuras y sistemas funcionales, y por tales integraciones origínanse nuevas unidades, que, entonces, llegan a formar más elevadas, finas y ricas unidades que las originarias; así el organismo animal es cierta unidad superior a la de la célula; la sociedad, un "individuo" más complejo que el hombre aislado.

Spencer aplica este esquema tanto al acontecer material como al espiritual, y con incansable esfuerzo, ha tratado de confirmarlo en los hechos de las ciencias especiales. Física y química no encuadran por entero en

este marco de ideas: ambas se hallan bajo el principio de la conservación de la energía. Mas ya la teoría astrofísica exhibe la diferenciación de la originaria masa gaseosa en el núcleo solar y las formaciones periféricas de los planetas con sus satélites, así como la correspondiente integración en el sistema ordenado y articulado de todos estos cuerpos en movimiento. Pero este sistema logra su pleno desarrollo, naturalmente, en la biología y la sociología. Spencer considera la vida en general como una progresiva adaptación de lo interno a circunstancias externas. Por esa vía se explica el crecimiento del organismo individual y por esta necesaria variación, según el método de la teoría de la selección, la transformación de las especies.

También la vida social no es otra cosa, en su total desarrollo histórico, que la progresiva adaptación del hombre a su ambiente natural y de vida: el perfeccionamiento de la especie reside en la desaparición de las funciones que no se adaptan y en la superviviencia de las que se adaptan. Partiendo de esta doctrina pretende resolver Spencer la vieja disputa entre racionalismo y empirismo, y, a decir verdad, tanto en la esfera de lo lógico como de lo ético. Frente a la psicología de la asociación, reconoce que en el individuo existen ciertos principios evidentes de modo inmediato en el sentido de verdades innatas y que no pueden fundarse mediante la experiencia del individuo. Pero la fuerza con que se imponen estos principios, al grado que la conciencia se ve en la imposibilidad de negarlos, reposa en que son hábitos intelectuales y emotivos, adquiridos por parte de la especie, hábitos que se han conservado y probado como los más convenientes. El **a priori** es un producto evolutivo de la herencia. Así sobrevive particularmente en la moral en las formas naturales del querer y sentir, todo lo que es propio para fomentar la autoconservación y evolución del individuo, de la sociedad y de la especie.[4]

Toda evolución concreta alcanza, a la postre, su fin natural, cuando se establece una situación de equilibrio, en la cual las relaciones internas se adaptan perfectamente a las externas, de suerte que se agotan las posibilidades de ulteriores especificaciones y variaciones. Un tal sistema sólo

---

4 No obstante este reconocimiento psicologista del **"a priori,"** conduce tal explicación evolucionista, evidentemente, a un relativismo. Del modo más claro se ve esto en la teoría del conocimiento del pragmatismo, que, asentado en las teorías spencerianas, se ha venido difundiendo, durante el último decenio, en la literatura anglo-americana. Pone al lado de la ética utilitarista del éxito, una lógica también del éxito. El hecho indudable de que el intento de verdad se halla en relación —en algún sentido— con los motivos de su aplicación práctica, se interpreta equivocadamente, al declararse que la verdad no es otra cosa que el medio para hacer útiles las representaciones. De ahí que se apellide también al pragmatismo con el nombre de instrumentalismo. Si se subraya la utilidad científica en el sentido de que los conceptos son "verdaderos" cuando se revelan como las creaciones del intelecto más aptas para encauzar el curso de las representaciones, recibe el pragmatismo la designación de convencionalismo. Caso de que se acentúe la utilidad cultural para realizar fines humanos de vida, se usa el vocablo de humanismo, en vez del cual convendría mejor el de hominismo, para evitar malentendidos terminológicos. En todos estos matices se esconden, sin género de duda, momentos dignos de atención; pero la tesis en su conjunto es tan estrecha de miras y refutable, que su defensa no sería concebible, si no se encontrase en íntima relación con aspectos voluntaristas de la vida y del pensar modernos (compárese parágrafo 44, 3). Véase J. Royce, *El problema de la verdad a la luz de las discusiones recientes,* Noticia sobre el 3er. Congreso internacional de Filosofía, pp. 62 ss., Heidelberg, 1909.

puede ser ya afectado e intervenido por causas externas, de manera que, sus partes individuales vuelven a entrar en nuevos procesos evolutivos. En cambio, se opone Spencer a la hipótesis de que alguna vez el universo con todos los sistemas particulares que contiene, pueda lograr un estado de perfecto y duradero equilibrio: si con ello contradice a los naturalistas que, en principio consideran posible una distribución de las energías en la que todas las variaciones desaparezcan, esto proviene, en última instancia, de que Spencer ve en lo incognoscible una fuerza que eternamente se transforma, y en la propia evolución, la ley universalísima de sus manifestaciones.

9. En resumidas cuentas, la doctrina de Spencer del principio de la evolución ostenta por completo un carácter cosmológico, y en ella se pone de relieve precisamente la transformación de este principio dominante: una transformación, por cierto, condicionada por la hegemonía de la ciencia natural en el siglo XIX. Se comprende del mejor modo este hecho, cuando se pone en parangón a Hegel con Spencer. En aquél es la evolución la esencia del espíritu que va tomando cada vez conciencia más clara de sí, en éste la ley del cambio de los fenómenos de una fuerza incognoscible. Para decirlo en el lenguaje de Hegel (comp. el número 7 de este parágrafo), se convierte el sujeto otra vez en sustancia. De hecho, lo "incognoscible" de Spencer tiene semejanza más bien con la "indiferencia de lo real y de lo ideal", que Schelling había presentado como lo absoluto. Si se considera de cerca esta analogía, se comprenderá que pareja forma cosmológica del principio de la evolución no ha de ser la definitiva, sino que el pensar histórico, como el hogar propio de tal principio, aun determinará por algún tiempo su destino filosófico. En Inglaterra misma (y aún más en América) se percibe un retorno decisivo a Hegel, desde el impresionante libro de Hutchinson Stirling y desde la excelente obra de la lógica hegeliana, de Wallace: incluso en Alemania se comienzan a disipar poco a poco los prejuicios que impedían una justa valoración de la filosofía de Hegel, y poniendo aparte la terminología que ha llegado a ser exótica, cobra nuevos bríos el influjo histórico del más grande sistema de la evolución.[5]

La misma tendencia que reivindica la forma histórica de la idea de la evolución, se encuentra en las orientaciones lógicas y epistemológicas que apuntan a lo que Dilthey ha pedido con feliz expresión como crítica de la razón histórica. Se trata de quebrantar la unilateralidad que ostenta la lógica desde sus orígenes griegos, en el sentido de que como fin y norma de sus principios ha de valer formalmente la relación de lo general con lo particular (comp. parágrafo 12), y, por lo que hace al contenido, el conocimiento de la naturaleza. Bajo tales supuestos no se hallan solamente las direcciones extremas de la lógica matematizante (comp. más arriba parágrafo 44, 4); también las significativas obras de J. Stuart Mill y Stanley Jevons, que hay que caracterizar como teoría lógica de la investigación natural. Frente a ello exhiben las doctrinas lógicas de Lotze y Sigwart (en el último, particularmente en la segunda edición), un carácter mucho más universal, y en relación con

[5] W. Windelband, *La renovación del hegelianismo*, Heidelberg, 1910 (Sitz. ber. d. Heidelberger Akad. d. W., philos. his. Klasse. 1910, número 10); ahora en *Preludios*, 7ª y 8ª ediciones, Tubinga, 1921, I, pp. 260 ss.

el movimiento del idealismo histórico, que de hecho se vincula a la concepción fichteana del mundo (comp. más arriba parágrafo 44, 6), se abre paso una comprensión más honda de la estructura lógica de la historia, como se anuncia en los estudios de Rickert acerca de los *Límites de la conceptuación científico-natural* (1896-1902; 3a. ed., 1921).

46. El problema de los valores

W. Windelband, *Preludios*, 7ª y 8ª eds., 1921. Hay trad. esp.
El mismo, *Einleitung in die Philosophie* (Introducción a la filosofía), 1914, 2ª ed., 1920.
H. Rickert, *System der Philosophie* (Sistema de la filosofía) I, 1921.

Si, de esta suerte, nos encuentra el nuevo siglo con la disputa aún no liquidada entre pensar histórico y pensar científico-natural, se exhibe, precisamente en esta continuidad de la oposición trasmitida, cuán poco la filosofía del siglo XIX ha podido elevarse a un claro progreso. Su labor poliédrica se halla más bien en la periferia, y en la discusión de temas privativos de las ciencias particulares; pues, la evolución medular ha caído en cierto estancamiento, que es preciso tomar como un hecho históricamente muy comprensible. El agotamiento de la energía metafísica y el pleamar de los intereses empíricos dan de eso una explicación enteramente satisfactoria. Por tanto, hay que entender bien que la filosofía en el siglo XIX muestra un rico desarrollo en los territorios de frontera a través de los cuales toma contacto con las disciplinas particulares, como en la psicología, filosofía natural, antropología y filosofía de la historia, filosofía del derecho y filosofía de la religión; en cambio, en las disciplinas fundamentales se tiene la impresión de eclecticismo y poca independencia. Seguramente es la consecuencia inevitable de que ella se halla bajo el aplastante peso de las tradiciones, sobre las que ahora se llega a ganar plena conciencia histórica; ninguna época precedente había visto un crecimiento tan considerable y activo de los estudios de historia de la filosofía; sin embargo, se necesita de una central reconstrucción, caso de que la filosofía deba[1] corresponder en forma satisfactoria a las necesidades que vienen al encuentro de ella, nacidas de la conciencia general y de las ciencias

[1] Que la Iglesia católica trata de resolver esta tarea mediante una renovación del tomismo, es bien conocido y no es preciso exponerlo aquí minuciosamente; tampoco es necesario citar los numerosos tomistas (la mayor parte jesuítas) de Italia, Francia, Alemania, Bélgica y Holanda; no aportan, a decir verdad, ningún nuevo principio; a lo más, desenvuelven en detalle la vieja doctrina, tratando de ajustarla a la ciencia moderna, sobre todo a la ciencia natural. Incluso las direcciones independientes de la filosofía católica, que suelen ser designadas con el nombre de ontologismo, no crean nada nuevo y fructífero. Se apoyan casi siempre en el platonismo de Malebranche y, por tanto, recuerdan a Agustín, de suerte que una vez más se repite el antagonismo que se observa en la Edad Media y el Renacimiento (comp. parágrafos 28, 6 y 31, 8). Se manipula finamente el ontologismo en Rosmini y Gioberti; el primero le da una especie de fundamento psicologista, el segundo una configuración puramente metafísica (*"L'ente crea l'essistente"*). En Alemania lo pone en relación Guenther con algunos aspectos de la especulación idealista, especialmente de la doctrina fichteana; en Francia, desde parecidos puntos de vista, combate Gratry el eclecticismo de Cousin; en éste el hegelianismo y en ambos el "panteísmo" (comp. *Etude sur la sophistique contemporaine, lettre à M. Vacherot*, París, 1851).

particulares. La dirección en que la solución habrá de buscarse, aparece determinada de un lado por el predominio de aquel voluntarismo, que partiendo de la psicología acabó por penetrar en las concepciones universales de índole metafísica (parágr. 44), de otro, por la circunstancia de que las dos formas que toma el principio de la evolución (parágr. 45), la histórica y la científico-natural, llegan a distinguirse por sus diferentes relaciones en torno al problema del valor. A ello hay que añadir que la poderosa transformación de la vida social que experimentan los pueblos europeos en este siglo, ha influído, destruyendo y construyendo al par, las convicciones generalmente aceptadas. La cultura, que crece y se difunde vertiginosamente, arrastra consigo la honda necesidad de ser comprendida a sí misma, y del problema de la cultura (compárese parágrafo 37) originado ya en la Epoca de las Luces, arranca un movimiento cuyo santo y seña es la "inversión de todos los valores".

1. He aquí el rasgo característico: en el primer plano de todas las reflexiones morales se coloca el tema de las relaciones entre individuo y sociedad, en una forma tan expresiva y consciente como nunca había ocurrido antes —ora en la forma positiva de que la subordinación del primero a la segunda debe fundarse y declararse como norma de valoración general, ora en la forma negativa que exalta y justifica la oposición del individuo al aplastante peso de la colectividad.

La primera forma proviene de la filosofía de la Revolución y del utilismo, especialmente tal como lo ha concebido Bentham (comp. parágrafo 37, 2). Este utilismo se propaga ampliamente a través de la literatura popular del siglo, a modo de una corriente en pro del beneficio social; las más de las veces se caracteriza como la preocupación de "la mayor felicidad para el mayor número", referida al bienestar terreno del hombre, que, a decir verdad, no niega los bienes espirituales, pero que ve el módulo de toda valoración sólo en el grado de placer y displacer que provocan los objetos, las relaciones, los actos y las intenciones. Teoréticamente vista, reposa esta doctrina en el principio poco afortunado de la psicología de la asociación de que, dado que todo impulso satisfecho se halla vinculado al placer, incluso la perspectiva de placer ha de constituir el último motivo de querer, al propio tiempo que todo objeto debe ser requerido y valorado como un medio para conquistar dicho placer. Este eudemonismo formal vióse constreñido muy pronto a considerar los impulsos altruistas tan originarios como los egoístas, o a derivar aquéllos de estos últimos por la experiencia de que el individuo no puede vivir fuera de la sociedad. La transformación más importante que experimenta el utilismo en los últimos tiempos proviene de que se le pone en íntimo contacto con el principio de la evolución (tal como más arriba ha sido citado ya en la doctrina de Spencer, parágr. 45, 7). La valoración ético-social del altruísmo aparece, según esto, como el resultado de un proceso evolutivo: sólo pueden conservarse en la lucha por la existencia aquellos grupos sociales cuyos miembros, en un grado relativamente alto, han obrado y procedido de modo altruísta.[2] La historia de la moral es una lucha de los valores o "ideales", con arreglo a la cual hay que explicar tanto la relatividad de los sistemas morales históricos, como su evolución convergente a una ética general humana. En las más variadas exposiciones se vienen presentando estos conceptos medulares de la moral evolucionista: entre sus representantes suelen citarse en Francia a Fouillée, en Alemania a Paul Rée,[3] cuya teoría histórico-evolutiva de la conciencia moral llamó la atención mucho tiempo, y a G. H. Schneider.[4]

2. La concepción de la vida que deriva de este utilismo ético-social, es, por entero, una optimista afirmación del mundo. La vida como un proceso evolutivo significa la integridad de todos los bienes, y el progreso hacia el perfeccionamiento humano, la necesidad natural de la realidad entera: el fomento y propagación de la vida es tanto la ley moral como la ley natural. Guyau desenvuelve tal consecuencia del modo más sutil y vehemente, no sin un giro religioso: halla el más alto sentido y goce de la existencia individual en la comunidad consciente de vida con la sociedad, y, partiendo de allí, con el universo entero.

Pero también el naturalismo y el materialismo han hecho valer, sin el bagaje evolucionista, su optimista alegría de la vida, y se han pronunciado contra toda suerte de moral ascética y ultramundana, sobre todo en sus formas religiosas. Esto se pone ya de manifiesto en Feuerbach, quien propone a su filosofía el hacer de los hombres autoconscientes y libres "ciudadanos de la tierra".[5] Identifica el querer con el impulso de felicidad: la felicidad misma no es otra cosa que "vida normal, sana y sin deficiencias". Por tanto, es el impulso de felicidad el fundamento de la moral, pero su fin reside en una vinculación activa y vital del impulso de propia felicidad con igual impulso de felicidad ajena. En tal querer positivo del bienestar ajeno reside la raíz de la compasión. La virtud sólo se halla en contradicción con aquella felicidad que trata de ser feliz a costa de otros. Por otro lado, lleva la virtud cierto grado de felicidad en su imprescindible supuesto: la necesidad presiona inevitablemente el impulso de felicidad, aunque de modo unilateral tiene un aspecto egoísta. Por tal motivo, sólo puede apoyarse la moralidad de la humanidad en un mejoramiento de su situación externa, un pensamiento del que Feuerbach saca consecuencias sociales de gran alcance. Su sensualismo moral está animado de la firme convicción de que la evolución histórica sigue la dirección de sus postulados y a la crítica del tiempo, saturada de pesimismo y llena de amargura, asocia un optimismo para el futuro, pletórico de fe. El hombre con su personalidad corpórea, con su sentir sensible y querer, es para él la única verdad, frente a la cual se estrellan todas las doctrinas filosóficas, que, a decir verdad, no son sino meras resonancias de la vieja teología.

Un materialista optimista es también E. Duehring, quien formula una peculiar "filosofía de la Realidad" sobre la base de una doctrina del "valor de la vida". El carácter antirreligioso de aquella manera de afirmar el mundo aparece aquí más claramente que en Feuerbach. Duehring ve en el pesimismo de los años sesenta y setenta del siglo XIX, pesimismo

[2] BENJ. KIDD *(Social evolution,* Londres, 1895) ha tratado de determinar sociológicamente la esencia de la religión, por el coinflujo de estas representaciones supranaturalistas sobre este hecho; es un ensayo auténticamente inglés.

[3] *Origen de los sentimientos morales* (Chemnitz, 1877); *Origen de la conciencia moral,* Berlín, 1883.

[4] *La voluntad humana desde el punto de vista de las nuevas doctrinas de la evolución,* Berlín, 1882.

[5] Compárese particularmente el fragmento publicado por K. GRUEN (*Ludwig Feuerbach en su correspondencia epistoral* y *Obras póstumas,* II, pp. 253 ss.), donde Feuerbach toma posición respecto a Schopenhauer.

que combate con acre irreverencia, la consecución romántica de las convicciones antiterrenas del cristianismo y budismo: considera las "supersticiosas" representaciones del más allá como la única fuente de la que emana la desvaloración de la realidad, y sólo se gozará plenamente el verdadero e inmanente valor de la vida, cuando se arrojen al olvido toda suerte de creencias "milagrosas de esencias supramateriales". El auténtico conocimiento capta la realidad tal como ella es, tal como se revela de modo inmediato en la experiencia humana; es ilusorio buscar algo tras ella. Y así como el conocimiento, también la valoración debe limitarse a lo dado. Lo único racional es la realidad misma. Ya en el concepto de infinitud husmea Duehring —no tan desacertadamente— un punto de trascendencia de lo dado: para él, el mundo real se halla limitado en número y medida. Pero tal mundo posee en sí mismo todas las condiciones de la propia felicidad; también la deficiencia de las condiciones de vida, sobre la que Darwin funda su doctrina de la lucha por la existencia y la doctrina de la selección, es combatida por Duehring del modo más vigoroso, pero no se proclama enemigo de la teoría de la descendencia y del evolucionismo. Sobre la base de estas concepciones "finíticas" trata Duehring de refutar el pesimismo mediante la prueba de que el disfrute de la vida sólo fracasa por las instituciones y costumbres que provienen de las creencias supranaturalistas: la filosofía de la realidad está llamada a sacar una vida sana de un pensamiento sano, y provocar la satisfacción de sí misma de una voluntad asentada sobre una noble humanidad; una voluntad cuyas disposiciones suministra la propia naturaleza en las "afecciones de simpatía". Así como violenta y resueltamente se lanza Duehring contra el actual sistema social, asimismo sustenta con superlativa energía la idea, a pesar de ello, de que la racionalidad coincide íntegramente con la realidad: así como teoréticamente afirma la identidad de las formas de la intuición y pensamiento humanos con las leyes de la realidad, del propio modo está convencido de que esta realidad contiene todas las condiciones para realizar las determinaciones del valor de la conciencia racional. Pues nuestra conciencia no es, en última instancia, sino la suprema forma de la vida de la naturaleza.

3. Todos estos especímenes de optimismo positivista alteran del modo más instructivo el principio hegeliano de la identidad de lo real y lo racional (comp. parágrafo 42, 10); además, exhiben todos ellos un rasgo rousseauniano: confían en la bondad de la naturaleza; y tienen que dar al pensamiento de la ilimitada perfectibilidad del hombre, que la filosofía de la Revolución francesa había creado, un marchamo evolucionista, toda vez que abrigan la esperanza de un futuro mejor del género humano (comp. parágrafo 37, 4). Y tanto más característico es que el evolucionismo haya dado una forma esencialmente diversa a la concepción antagónica, al p e s i m i s m o.

En sí mismos considerados, optimismo y pesimismo son, como respuestas al problema hedonista de si el mundo encierra más placer o dolor, opiniones patológicas, por igual, y lo son, particularmente en la forma en que aparecen en la literatura general. Para la ciencia, este problema es tan inútil como incontestable. La controversia cobra significación filosófica cuando se le pone en contacto con el tema de la racionalidad o irracionalidad del principio cósmico, en la forma como ha discurrido Leibniz en una dirección, Schopenhauer en otra. Pero en ambos casos ha sido

completamente imposible olvidar el origen hedonista del problema, por su interpretación metafísica.

El estado de ánimo pesimista, que domina en Alemania durante los primeros decenios de la segunda mitad del siglo XIX, tiene su fundamento general en las circunstancias políticas y sociales de la época, y la vehemente acogida de la doctrina schopenhaueriana, fortalecida por las cualidades relevantes del escritor, suelen considerarse como una fácil explicación de tal hecho: más extraño y peligroso es que tal estado de ánimo sobreviva al año 1870, incluso que durante el siguiente decenio se descargue en una desmedida difusión de filosofía popular y acabe por dominar enteramente la literatura del tiempo. La investigación histórico-cultural tiene que comprobar aquí un relajamiento y hastío: la parte filosófica de este movimiento corresponde esencialmente a la publicación brillante y sensacional de la "Filosofía del Inconsciente". E. v. H a r t m a n n halla, partiendo de su metafísica, que ve la raíz del mundo en una S y z y g i a del querer "alógico" y de la conciencia "lógica" (comp. parágr. 44, 8), una graciosa síntesis de las doctrinas de Leibniz y Schopenhauer: a decir verdad, este mundo es el mejor de los mundos posibles, pero es tan malo, que hubiera sido preferible que no existiera. La mezcla de concepciones teleológicas y disteleológicas de la naturaleza, que se hereda de Schelling a Schopenhauer (comp. parágr. 43, 2), aparece ahora en Hartmann en deformación grotesca y fantástica; y la contradicción debe ser resuelta así: dado que alguna vez la voluntad irracional ha cometido el error de manifestarse como vida y realidad, este propio proceso vital tiene el designio racional de producir, volviendo hacia atrás en su desarrollo progresivo, el acto del origen del mundo: el resultado decisivo de pareja evolución debe ser la comprensión de la irracionalidad del querer, su íntima negación, su liberación de sí misma.

De ahí que encuentre Hartmann lo esencial de la conciencia "racional" en la contemplación de las "ilusiones", merced a las cuales el impulso irracional del querer provoca lo que, precisamente, lo hace desgraciado; y él mismo desenvuelve de estos hechos, la tarea ética de que cada cual, mediante la negación de las ilusiones, colabore en la autoliberación de la voluntad cósmica. Incluso le llega a parecer que toda obra cultural está encaminada a este propósito de salvación. Ya su filosofía de la religión ve la radical esencia de la religión redentora en que Dios mismo, por el proceso cósmico, será purificado de los caracteres "alógicos" de su ser. En definitiva, la propia evolución de la voluntad irracional debe tener a modo de designio natural, su propio aniquilamiento. Por ello, Hartmann pondera toda faena cultural, gracias a que el último propósito de ésta es la negación de la vida y la liberación del querer de las imperfecciones del ser. En este sentido, coincide con Mainlaender, quien después de él, llevó la doctrina de Schopenhauer a una "filosofía de la salvación"; pero en Hartmann toman estos pensamientos la coloración de un optimismo evolucionista de una comprensión mucho más honda que la de Schopenhauer. Y así como el propio E. v. Hartmann dio la mejor crítica de su *Filosofía del inconsciente*, en un trabajo anónimo, "desde el punto de vista de la teoría de la descendencia", asimismo ha ido rompiendo poco a poco el cascarón del pesimismo en su interno desarrollo, y ha acabado por elevar al rango de principio esencial, el postulado positivo de la evolución: también en él Hegel triunfa sobre Schopenhauer.

4. Todas estas concepciones de la vida, cuyos típicos extremos quedan consignados aquí, difieren considerablemente por lo que hace al reconocimiento y gradación de los valores y fines volitivos particulares, pero coinciden en que aceptan en sus rasgos generales el código moral dominante y, particularmente, su raíz altruísta. Las diferencias afectan más la formulación general, la sanción o los motivos de la moral, que la moral misma. Incluso las más radicales direcciones intentan tan sólo librar a la ética verdaderamente humana de las adulteraciones que experimenta en ciertos sistemas históricos de vida o en los efectos o residuos de ellos; además, todas estas formas de doctrina ostentan un fuerte elemento democrático, que pone el bien del conjunto por sobre todo y que estima el valor propio del individuo en mucho menos que lo que ha ocurrido en la gran época de la Filosofía alemana. Una amonestación en pro del culto de los héroes (comp. parágr. 45, 5), es poco acatada en el siglo XIX, antes bien domina aquella teoría del **milieu**, que pone a la circulación Taine para explicar la historia del espíritu, y que, frente al influjo de las masas reduce a un **minimum** la participación del individuo en el desarrollo histórico.

Cuanto menos se desconoce que estas doctrinas compaginaban con ciertas circunstancias políticas, sociales, literarias y artísticas y hechos de la vida moderna que saltan a la vista, tanto más se hace comprensible que aquí y allá haya surgido una reacción del individualismo en una forma sobremanera apasionada. Desde luego hay que convenir que, fuera del arrivismo que se advierte en todas las esferas, el ideal de la formación individual de aquel tiempo que suele designarse un poco despectivamente como romanticismo, no había aún muerto, como se aceptaba sin más. Vivía en personalidades ricamente cultivadas, que no consideraban necesario difundirlo literariamente; pues tenía su doctrina en Fichte, Schiller y Schleiermacher. Y puntualmente por eso no hizo causa común con las producciones paradójicas que se solazaban en proclamar el individualismo radical.

La forma más vigorosa como esto ocurre, proviene de la "Izquierda" hegeliana en el extraño libro de M. Stirner (Gaspar Schmidt, 1806-1856): *El único y su propiedad* (1844). Stirner se comporta con Feuerbach como éste con Hegel: saca la consecuencia que la premisa pone. Feuerbach había visto en el "espíritu", en la "idea" como el "ser de otro modo de la naturaleza", como lo más abstracto y real, "el fantasma teológico", y, por ello, declara que lo propiamente real es el hombre, el hombre de carne y hueso, viviente y dotado de sentidos: pero su ética tiene que ver con la humanidad, con un amor activo por la humanidad. ¿Qué es, pregunta Stirner, la humanidad? —Un concepto genérico, un abstracto—, la última sombra del viejo fantasma, que aún trasguea en la obra de Feuerbach. Lo verdaderamente concreto es el único, la personalidad autosoberana. Ella crea su mundo en su representación y su voluntad: su propiedad llega hasta donde llega su poder. No reconoce nada sobre ella: no admite otro bien que el propio, ni se pone al servicio de ley o voluntad ajenas. Pues para ella, no existe, en verdad, nada que no sea ella misma. De este modo llega Stirner, tergiversando la doctrina fichteana del "yo general", al "egoísmo" en el sentido teorético y práctico del término: recuerda a los solipsistas[6] y predica una actitud egoísta exenta de escrúpulos —"No he puesto

[6] Compárese parágrafo 34, 2.

mi interés al servicio de nada"—, esto tiene un sabor a cinismo refinado y es dudoso que haya escrito el libro con seriedad. En todo caso, perdió muy pronto el interés que momentáneamente había despertado,[7] y cayó en el olvido, del que sólo más tarde ha sido exhumado. Pero si ahora quiere verse en tal libro un grito de alarma del individuo oprimido por la masa, no hay que desconocer que el "Unico", que trata de emanciparse de la comunidad, no admite ningún valor que lo justifique a sí mismo. Su propio valor reside en la intención de la paradoja.

5. Jul. Bahnsen[8] sustenta otra forma desfigurada del individualismo, partiendo de la metafísica schopenhaueriana de la voluntad. Toma en toda su seriedad la "sinrazón" del querer, pero al propio tiempo rompe con el postulado metafísico de la "única voluntad". Sólo conocemos a los individuos completos; de tal suerte ve Bahnsen en ellos las potencias originarias y autónomas de la realidad, por cima de las cuales no es posible poner un principio más elevado. La aseidad de las personas finitas (Bahnsen las llama asimismo Henaden) nunca ha sido expresada con mayor acritud que en este atomismo volitivo ateísta. Cada una de estas "voluntades" se encuentra dividida en dos partes y en ello reside su irracionalidad y su desdicha. A la esencia del querer pertenece esta contradicción; la voluntad es la "contradicción manifiesta": ésta es la verdadera dialéctica, la "dialéctica real". Tal contradicción, empero, es concebible para el pensar lógico; por tanto, todo esfuerzo que hace la voluntad para conocer el mundo, es inútil; el pensar lógico, que excluye esta contradicción, es incapaz de concebir el mundo que consta de voluntades plenamente contradictorias entre sí. La contradicción entre el mundo y el intelecto hace imposible la liberación parcial, que Schopenhauer ha reconocido (comp. parágr. 43, 4), y la indestructible voluntad individual tendrá que sufrir el dolor de la autodevoración, interminablemente, en siempre nuevas existencias. ¡Tan cara se compra aquí la dignidad metafísica que encierra la personalidad como "carácter inteligible"! Su muerte constituye el problema de todos los valores, a pesar del sin sentido que encierra.

Las fantasías de este "miserabilismo" no tienen la pretensión de validez científica, ya que la teoría del conocimiento de la "dialéctica real" sustenta la inconmensurabilidad entre el pensar lógico y la realidad plena de contradicción; parejas fantasías son, más bien, la expresión de un triste estado de ánimo del individuo insatisfecho por los conflictos de su propio querer; constituyen, a decir verdad, la contrafigura melancólica de la necia frivolidad del "único". Pero ambos exhiben hasta dónde se llega, cuando la "filosofía" hace objeto de estudio los estados de ánimo que determinan la inseparable esencia de optimismo y pesimismo.

6. Todavía más perceptible es todo esto en el extraordinario influjo que el poeta F. Nietzsche ha ejercido en la concepción de la vida y su expresión literaria, durante los últimos decenios. Muchas circunstancias se aúnan en esta influencia: la fascinante belleza del lenguaje, que arrebata y embriaga allí mismo donde el contenido lleva a una interpretación enigmática —precisamente este simbolismo saturado de presentimientos,

[7] La posición de Stirner —con intención caricaturesca o no— fue superada en un libro curioso y anónimo, *Comprensión e individuo* (Leipzig, 1846): "Yo soy yo mismo solamente".

[8] *Contribuciones a la caracterología*, 1867; *La contradicción en la ciencia y la esencia del mundo*, 1881-1882.

que en la poetización de Zaratustra arrastra a un nebuloso y grato deambular en lo indeterminado— además, la forma aforística de la exposición que nunca excita a un pensar conceptual sistemático, sino que más bien da al lector cierta dosis de ingeniosa sugerencia para determinarlo, en la que se gozan las ocurrencias inesperadas, las deslumbrantes formulaciones, las felices metáforas, las combinaciones paradójicas. Pero todo esto queda atrás frente a la íntima impresión de la calidad del poeta: un individuo poseedor de una extraordinaria cultura y de una originalísima personalidad, que convive todas las aspiraciones del tiempo y que enferma, como la época, de la misma contradicción insoluble. De ahí el eco que su lenguaje ha encontrado; de ahí también el peligro de su acción que no cura el malestar, sino que lo agrava.

Los dos momentos del interno antagonismo, propio de su naturaleza, son designados por Nietzsche como lo "dionisíaco" y lo "apolíneo": es la oposición entre voluntarismo e intelectualismo, la oposición entre la voluntad schopenhaueriana y la idea hegeliana. Aquí aparece en una personalidad de una suprema formación intelectual y de una capacidad estética que con indecible pulcritud puede captar en conceptos Historia y Vida y reproducirlos poéticamente; pero este individuo no ha sido salvado de la oscura voluntad de vivir mediante la ciencia y el arte; en su profundidad se agita un apasionado impulso de salvaje acción, de conquista y despliegue de poder. Es el nervioso profesor que quisiera ser el cruel tirano —y que es llevado de aquí para allá entre el placer tranquilo de los bienes de la cultura y aquel secreto, ardiente afán de apasionada vida. Nunca —esto revela la pureza y altura de su naturaleza— ha sido para él el placer de los sentidos como tal un valor: el placer que busca se halla o en el conocimiento en sí o en el poder en sí. En su lucha entre ambos se desploma: víctima de una época, que, ya no satisfecha de los valores impersonales y suprapersonales, de la cultura intelectual, estética y moral, tiene sed una vez más de una ilimitada actividad del individuo, y en la lucha entre su razón cultivada y su pasión estética se tritura a sí mismo al propio tiempo que su íntimo valor. La expresión artística de esta ruptura es el encanto de las obras de Nietzsche.

En su inicial período que, en germen, contiene los subsiguientes, aún no se destaca el antagonismo de aquellos dos momentos: más bien, aplicando el pensamiento fundamental de la filosofía schopenhaueriana al tema del origen de la tragedia griega y al drama musical de Ricardo Wagner, es considerado el arte como la liberación del tormento del querer. Pero ya entonces campeaba en Nietzsche la idea de sacar a flote, de este trágico estado de ánimo, una nueva y más elevada cultura, un orgulloso querer impulsado a lo inaudito, un querer que salta por sobre los límites de la actual vida del espíritu: y ya entonces arroja por la borda este anhelo de originalidad y autarquía el lastre de lo histórico. Ninguna tradición y ninguna autoridad ha de oprimir a tal cultura estética: la libertad estética no debe ser limitada por el saber ni por la vida.

No es difícil de comprender que el poeta filósofo, al tratar de hacerse claro este pensamiento, haya caído, durante cierto tiempo, en la vía del intelectualismo. El espíritu libre, el que rompe todas las cadenas y no reconoce nada sobre sí, es la ciencia; sólo que tal ciencia "debe liberarse de todas las supersticiones de lo suprasensible" y de los contrasentidos, si tiene como meta la autonomía del hombre. Esta ciencia, que ahora es para

Nietzsche la esencia de la cultura, es la ciencia positiva; ninguna especie de metafísica, ni siquiera ya la metafísica de la voluntad. Por ello, dedica su libro a los "espíritus libres", a la memoria del Voltaire, y se aproxima a la filosofía de la vida de Feuerbach. Tolera la ética utilitarista de P. Rée, cree en la posibilidad de una cultura puramente científica; incluso va más lejos: ve en el conocimiento el más alto y supremo fin de la vida; es para él la verdadera alegría, y toda la frescura de la mundana satisfacción de la vida de la *theoría*, un placer teorético y estético de la realidad, a la vez, el estado de ánimo de la época, —lo más grato que a ella le es dable.

Pero después se abre paso la pasión dionisíaca, la vehemencia irrefrenable de un desarrollo vital de la personalidad, prepotente, hegemónico, inmisericordemente destructor. El instinto más enérgico del hombre es su v o l u n t a d d e p o d e r: y de lo que se trata es de afirmarlo. Pareja afirmación incondicionada rompe con el sistema de normas en que ha permanecido prisionera, hasta hoy, la cultura; el nuevo ideal se halla, en este sentido, "más allá de lo bueno y malo". La voluntad de poder no reconoce límite alguno de "lo permitido": para ella es bueno todo lo que proviene de la fuerza y eleva la fuerza; malo, todo aquello que proviene de la debilidad y acentúa la debilidad. Y lo propio ocurre con nuestros juicios: en el conocimiento y en la convicción no interesa si algo es "verdadero", sino si es adecuado para fomentar la vida y exaltar nuestro poder. Sólo tiene valor lo que nos fortalece.[9] Por ello, puede y debe cambiar con el desarrollo de la vida el repertorio de las convicciones (como, v. gr., fue el caso de Nietzsche mismo): el hombre elige aquello que aprovecha. Incluso el valor del conocimiento encuéntrase más allá de lo verdadero y falso. "Nada es verdad, todo está permitido". Aquí comienza, de esta guisa, la "inversión de todos los valores". Aquí el "filósofo" se torna reformador de la moral, legislador, creador de una nueva cultura. Con la conciencia de esta tarea, penetra Nietzsche en el tercer período de su evolución.

Partiendo de aquí opone Nietzsche al hombre común, vulgar, a este animal de rebaño, el ideal del "superhombre". Pues voluntad de poder es voluntad de dominio, y la hegemonía suprema es la hegemonía del hombre sobre el hombre. Hegel ha dicho alguna vez que de todo lo grande que ocurre en la historia, lo más grande es el dominio de una libre voluntad sobre las otras. Se hace memoria de estas palabras, cuando Nietzsche deriva su ideal de cultura, sacándolo del antagonismo entre la "moral de los señores" y la "moral de los esclavos". Toda la brutalidad de la destrucción, todo el desenfreno de la bestia aparece aquí como derecho y deber del fuerte: presenta, defiende la energía de la vida contra la mezquindad de la renuncia y de la humildad. Por ello, coincide la "moral de los esclavos", en lo esencial, con la moral, huidiza del mundo, del supranaturalismo, que Nietzsche había combatido ya, y la coincidencia positiva de la Epoca de Transición con su tercer período reside en la "alegre" afirmación de sed de vida, descubridora del mundo.

Sin embargo, queda el ideal del "superhombre" en poética nebulosidad e indeterminación. En un sentido —a decir verdad, el originario— es la

[9] Aquí ha percibido Nietzsche con genial arrogancia el filisteísmo lastimero o la crédula dicha de salvación que caracteriza al pensamiento del pragmatismo de hoy.

gran individualidad que hace valer su primigenio derecho frente a la masa. El rebaño de los "demasiados" ("Viel zu Vielen") sólo existe para que, sobre ellos, a modo de afortunadas excepciones, se eleven los superhombres, que de siglo en siglo se anuncian, como portadores del sentido que campea en este confuso rodaje. El genio es el designio de la historia, y en él se apoya su derecho de dominio sobre los filisteos. Pero por otro lado aparece el "superhombre" como un tipo superior de la especie humana con arreglo al cual debe ser creado el hombre, —que, cual vigoroso espécimen, exento de los impedimentos y escrúpulos de la moral de los esclavos, disfrute de su voluntad hegemónica en el más completo desarrollo de su vida. En ambos casos, el ideal del superhombre de Nietzsche es a la par aristocrático y exclusivista, y es un sensible castigo para la vaguedad poética y la simbólica multivocidad de sus aforismos, que su lucha de la "moral de los esclavos" y de su base supranaturalista lo hayan hecho popular entre aquellos que serían los primeros en cortar la cabeza al superhombre: por los cuales, puntualmente, tiene que superar a los "demasiados".

Entre las dos direcciones en que se desenvuelve el ideal del "superhombre", no llega el poeta a una clara posición. Zaratustra las mezcla con cambiantes matices. Es claro que una forma tiene sabor a la genialidad romántica (comp. parágrafo 42, 5), al paso que otra apunta al evolucionismo sociológico. Pero el pensamiento recuerda una elevación del tipo específico humano por la filosofía, como por otra parte las esperanzas de la Revolución Francesa y su teoría (Condorcet), así como también los postulados del idealismo alemán. Ha sido advertido con justeza que de la concepción de la doctrina del superhombre sólo hay un paso a Fichte: que Nietzsche no haya podido darlo, se debió a que en él se ocultaba demasiado de la genialidad irónica del Schlegel, cuando trató de elevarse de la voluntad individual del poder a "el Yo general", a una comprensiva validez de los valores.

7. La sublevación del individualismo ilimitado culmina en la afirmación de la relatividad de todos los valores. Sólo la voluntad de poder del superhombre persiste como valor absoluto y sanciona todo medio que se pone a su servicio. Ya no existen normas de ningún género para los hombres superiores, ni lógicas ni éticas. En el sitio de la autonomía de la razón se pone ahora la arbitrariedad del superhombre —esto fue el camino de Kant a Nietzsche, que el siglo XIX ha trazado.

Con ello, precisamente, señálase la tarea del futuro. El relativismo es la abdicación de la filosofía y su muerte. Sólo puede seguir viviendo aquélla como teoría de los valores universalmente válidos. No debe importunar el trabajo de las ciencias especiales a las que ya pertenece la psicología. No tiene la pretensión de conocer por su parte, una vez más, lo que éstas conocen, ni el prurito de la compilación para forjar con "los resultados generales" de las disciplinas particulares, construcciones del carácter universal. Tiene su propio territorio y su peculiar tarea en aquellos valores eternos, en sí válidos, que constituyen la piedra de toque de todas las funciones culturales y la espina dorsal de toda vida particular valiosa. Pero la filosofía sólo tiene que describirlos y explicarlos para dar cuenta de su validez: los manipula no como hechos, sino como normas. Puede concebir su tarea a modo de una "legislación", pero no de una ley arbitraria, que ella dictara, sino como la ley de la razón que ya la filosofía encuentra y comprende.

En el camino hacia este objetivo trata la corriente actual, aún muy dividida, de recuperar las conquistas de la gran época del Idealismo alemán. Desde que Lotze subrayó enérgicamente el concepto de valor y lo puso en la cúspide de la lógica y de la metafísica, se viene suscitando un movimiento en favor de una "teoría de los valores" como una nueva especie de ciencia filosófica fundamental. No daña nada que ésta, de inmediato, según el estilo de pensar de los últimos decenios, muévase en parte en los dominios de la sociología y de la psicología, si no se pierde de vista que en tales concepciones y explicaciones genéticas, sólo se tiene el material sobre el que la filosofía llevará a cabo su tarea crítica.

Pero un fundamento no menos importante para esta faena central de la filosofía lo constituye su historia, que, como por vez primera lo advirtió Hegel, en este sentido debe ser considerada como una parte constitutiva de la filosofía misma. Pues si ella presenta el proceso (compárese parágrafo 2) a través del cual la humanidad europea ha ido forjando en conceptos científicos su concepción del mundo y estimación de la vida, con ello se pone al desnudo cómo, por efecto de las propias vivencias y de la mano de los problemas cognoscitivos particulares, paso a paso, con más clara y segura conciencia se lleva a cabo la reflexión sobre los valores de la cultura, cuya validez universal constituye el objeto de la filosofía. Aquello en la esencia humana por lo que se llega a un mundo superior y de razón comprensiva, no se halla en las leyes formales de la regularidad psíquica, sino en los contenidos henchidos de valor que se ponen al descubierto en estructura consciente, partiendo de las comunidades históricas de vida.

El hombre como portador de la razón no es dado de modo natural, sino conformado históricamente. Pero todo lo que adquiere en sus concretas construcciones de sus variadas actividades en torno a los valores de la cultura, es elevado a claridad conceptual y pureza por la ciencia y, en última instancia, por la filosofía. Sin embargo, sus resultados no sacan su validez de ésta su facticidad histórica o conceptuación; es preciso reducirlos siempre a fundamentos intemporales, mediante elaboración crítica, fundamentos en los cuales enraíza la propia razón. Por tanto, es la historia de la filosofía el verdadero órgano de la filosofía, pero no la filosofía misma.

OCTAVA PARTE

LA FILOSOFIA DEL SIGLO XX

Por *H. Heimsoeth*

Durante las postrimerías del siglo XIX, había perdido la filosofía influjo e interés en vastos dominios de la ciencia y de la cultura europeas. No faltaron voces que quisieron ver y hacer comprender que el papel de ella en la vida espiritual de la humanidad, no tenía ya sino valor histórico. Los pensadores, por decirlo así, se encontraban a la defensiva, incluso se vieron impulsados a demostrar de nuevo su derecho a la existencia, si bien dentro de límites reducidos. Un ambiente de resignación se extendía por dondequiera; de él también fueron víctimas los custodios de las grandes tradiciones. Una mirada retrospectiva a la última época de esplendor de los principios del siglo pasado, comprensible en toda su riqueza, creaba la conciencia, sobre todo en la propia Alemania y en los pensadores históricamente aislados, de un epigonentum que propendía a circunscribir a problemas particulares la tarea futura de la filosofía, negándole el derecho de decidir sobre la vida y la ciencia. (Las frases iniciales del capítulo anterior constituyen por sí mismas un síntoma de este estado de cosas.)

Con el advenimiento del siglo XX ha cambiado, por completo, la situación de la filosofía, en transformación progresiva. Las restringidas problemáticas y posiciones se superan, impulsadas por la dinámica misma de las cosas. La distancia a los grandes clásicos de un gran pasado crece y permite libremente contemplar la realidad, por entero distinta, y la muchedumbre de problemas del presente, —al mismo tiempo con una nueva conciencia de la herencia aún por asimilar. Rendimientos y efectos del siglo XIX, incluso en sus descalabros filosóficos, aparecen bajo otra luz. Sobre el reelaborado territorio de la experiencia científica, en las reiteradas y crecientes conmociones de la concepción general de la vida en los pueblos de Europa y en las intenciones prácticas de las reformas sociales, se encuentra la filosofía frente a una muchedumbre apenas apreciable de grandes problemas que exigen nueva posición y nuevos principios. La penosa delimitación de fronteras de estudio entre ciencia y vida práctica pasa a segundo plano, así como la calibración de las construcciones armónicas de sistema de épocas luminosas (o en las experiencias de modestos períodos). Voluntad de problema y energía de ensayo inquisitivo, no seguridad metódica ni construcción unitaria y conclusa, caracterizan el nuevo *pathos*. La filosofía se siente, con creciente conciencia de la grandeza extraordinaria y la inagotable fecundidad de los rendimientos clásicos de su pasado y no obstante la gradual falta de claridad y divergencias del propio presente, ahora, más al principio que al fin: la problemática del ser y existir ha profundizado nuevamente su conceptuación.

La autocomprensión de este "presente" inmediato del siglo XX supera la conciencia de los propios impulsos y orígenes. Se remonta más allá de la "vuelta del siglo" y subraya las producciones filosóficas de los últimos años del siglo XIX en su peculiar grandeza y su vitalidad futura. De este modo, por ejemplo, se ha puesto a la orden del día, en Alemania, la sabiduría de las sorprendentes predicciones y temas de un Federico Nietzsche, el alcance filosófico de la lucha de S. Kierkegaard en torno al sentido de la existencia o la comprensión de las intenciones filosóficas de un Guillermo

Dilthey (y, con ello, la conciencia de los problemas actuales por ellos planteados), hasta después de algunos decenios de la muerte de estos pensadores. El nuevo presente se dilata y se ahonda. Que partiendo de la cambiante situación de la vida y de los mudables problemas, descubre nuevas rutas y maneras de valoración para penetrar el pasado, que la creciente investigación, ininterrumpida desde el siglo XIX, de la historia de la filosofía, se aparta con energía de la reproducción retrospectiva de sistemas clásicos, así como de la descripción filosófica de textos y opiniones, de modo que la historia de la filosofía de hoy se encuentra indisolublemente unida a la conciencia de los nuevos problemas: también esto pertenece a la imagen de la filosofía actual.

La filosofía del siglo XX no se desarrolla apoyándose en las grandes tradiciones para postformarlas o reformarlas, sino más bien aparece, en casi todas sus direcciones y territorios, en actitud de lucha contra una preponderante manera de pensar y sentir que desde el siglo XIX invadía y amenazaba señorear ciencia y vida humana: contra el naturalismo o aquella "concepción científica de la vida" de base naturalista. Para amplios círculos de la cultura europea el acceso al nuevo siglo estaba bajo el signo del "monismo" como, por ejemplo, lo anunciaban y formulaban en Alemania, *Los enigmas del Universo* de Haeckel, y, en Francia, un Le Dantec en los marcos de una concepción del mundo y de la filosofía realmente científicas. En grandes masas trató de encontrar acogida, siempre bajo la bandera y con el anhelo de cientificidad, aquella mezcla confusa de la teoría económica de la historia de Marx con el materialismo científico-natural, mezcla que, como materialismo dialéctico, reclamó el derecho de representar la verdadera concepción del mundo exenta de la ideología de la historia de la filosofía ya periclitada (compárese, por ejemplo, LENIN, *Materialismo y empiriocriticismo)*. Pero en los círculos científicos y muy cultivados predominó, con mucho, el positivismo de descendencia ora francesa, ora inglesa; un positivismo crítico agnóstico y no obstante sintiéndose único poseedor de la verdad científica. Todo esto tuvo, sobrepasando los límites de las doctrinas filosóficas y de las ciencias, influencia sobre la convicción de la vida, los ideales y las exigencias futuras de la época. Aún hoy ejerce su acción.

Pueden pasarse por alto las diferencias y afinidades de estas corrientes filosóficas. Los rasgos comunes son seguramente éstos: La metódica y las hipótesis de la ciencia natural de lo inorgánico, especialmente de la física (del siglo XIX) se elevan a la categoría de leyes de la realidad en general. Esto es, en toda realidad se ve algo radicalmente homogéneo, aunque no según la materia, sí por lo que hace a la estructura; se rechazan las diferencias de esencia en el mundo de la experiencia y de la realidad. Concebir significa explicar causalmente; las leyes inductivamente descubiertas a través de repeticiones uniformes, son siempre decisivas. El determinismo causal vale naturalmente, también para el hombre y la historia, como verdad evidente; la "libertad" es sólo la invención de algunos metafísicos y teólogos. El conocimiento científico del hombre y de sus instituciones es, ora por la vía de la psicología, ora por la de la sociología u otras ciencias, un descubrimiento de hechos obtenido por la fijación de relaciones causales. Incluso el valor, el sentido o "deber ser" de la vida y de las creaciones culturales ha de ser explicado por ciencias de hechos de esta especie. Ya no tienen sitio alguno en una concepción científica del mundo las ideas de valor y sentido; la concepción causal desplaza dondequiera la teleológica, tanto en la física como en la psicología o en las ciencias sociales y ciencias históricas. Así como todo complejo ser y acontecer son escindibles en sus elementos, toda multiplicidad se explica por partes simples; del propio modo lo "superior" ha de derivarse, en la reconstrucción de la realidad, de lo más bajo y

a modo de una integración de elementos. Las aparentes diferencias de esencia (por ej., entre el hombre y el bruto, la vida y la materia inorgánica), son diferencias de grado; pues, en general, hay que reducir a diferencias y relaciones cuantitativas la multiplicidad cualitativa y los distingos ontológicos aparentemente irreductibles. La idea de la evolución, exenta de ingredientes teleológicos, caracterizada positivamente gracias a los principios de la conservación y de la adaptación, permite explicar las formas de vida más elevadas, por ej., del espíritu humano. Espíritu es naturaleza. Naturaleza, realidad, mundo de la experiencia son una y la misma cosa: esto nos muestra hoy por hoy "la ciencia". Además, se entiende de suyo que preguntar por algo más allá de la experiencia, carece de sentido, científicamente hablando. La filosofía como "metafísica" ha terminado. Todo conocimiento es y sólo puede ser propio aseguramiento pragmático dentro de una serie de condiciones.

47. Problemas del conocer

Aunque la "concepción científica del mundo" del naturalismo, amenazó, con su juicio sobre la metafísica, de convertir en algo superfluo la filosofía en general, al propio tiempo que disolverla en "ciencia", se fue imponiendo contra eso una nueva autoconciencia de la filosofía que buscaba su centro en la teoría del conocimiento científico. Los orígenes se encuentran ya en la inicial renovación del kantismo ya citada (parágrafo 44, 6, y también parágrafo 44, 2), y que cobró creciente importancia, desde entonces, en casi todos los países europeos. En las décadas de la vuelta del siglo, se busca sentido y justificación de existencia de la filosofía en los problemas de la teoría del conocimiento ("crítica del conocimiento") y particularmente en la investigación de los "fundamentos lógicos de las ciencias exactas". Como una expresa reflexión independiente de toda metafísica y sistemática del universo e incluso de todo concepto e hipótesis ontológicas del naturalismo, en torno a los presupuestos inmanentes de las ciencias mismas, puede cumplir la filosofía como ciencia fundamental ("exenta de supuestos") de las demás ciencias, una función insustituíble en el marco del conocimiento científico. El interés por los temas de la lógica y de la teoría del conocimiento, por la metodología de las ciencias y de la teoría de la ciencia en general, adquiere un vuelo extraordinario en esta época y llega a impresionar a las cabezas rectoras de la investigación científica, cuyos fundamentos se hacen objeto de una necesaria revisión cada vez más necesaria, bajo el peso de nuevos hechos y teorías ("crisis de fundamentos"). Un vigoroso trabajo alrededor de parejo tema sigue su marcha y tiene hoy amplio desarrollo.

Una parte de esta labor es proseguida, dentro de los marcos de los nuevos temas, por las corrientes identificadas con el positivismo. Sobrepasando los países de origen y ramificaciones de este último en el siglo XIX, toma este neopositivismo, orientado enérgicamente en temas epistemológicos, de preferencia en Austria (M. Schlick, Círculo vienés), una firme posición que sólo quiere ver en los resultados de la ciencia natural matemáticamente fundados y en sus categorías, el verdadero conocimiento, y, elevándose de la propia investigación a los elementos y métodos del conocimiento, pretende desplazar de la filosofía todos los problemas concretos de la realidad y del ser, como territorio privativo de las ciencias o como meros "pseudo-problemas" de la "metafísica". En cuanto que se litiga echando mano del punto de vista de la "ausencia de prejuicios", aparecen todos los descubrimientos de la realidad, por ej., los de las ciencias del espíritu, como algo derivado, en caso extremo no como conocimiento, sino como simples vivencias subjetivas (SCHLICK). Hombre, espíritu, historia son considerados, desde cierto punto de vista cognoscitivo y metódico, más acá de toda suerte de dogmas ontológicos, y al fin de cuentas, desconocidos en toda su esencia. No cabe duda que tal estilo de

pensar y sus supuestos (a menudo inadvertidos) orientan hoy aún en gran medida las doctrinas lógico-filosóficas de los naturalistas, así como también interviene decisivamente en la construcción de la lógica matemática y logística (por ej., en Russell, Couturat, C. J. Lewis, Lukasciewicz). Partiendo de la lógica de la matemática y de la física, se ha encaminado el interés de estos neopositivistas hacia los análisis de las significaciones del lenguaje científico-natural (Wittgenstein, Carnap, A. J. Ayer). La tesis de la esencial unidad *(unified science)* se convierte en generalizada demanda. Toda problemática y proposición no verificable por la vía sensible, quedan rechazadas como algo científicamente sin sentido.

1. Esta filosofía orientada en la ciencia y en la teoría del conocimiento encuentra su más importante expresión en la manera de filosofar del "idealismo trascendental", representado en Alemania preferentemente por las direcciones y escuelas (que se propalan en las postrimerías del siglo XIX), del neokantismo (sobre todo la "Escuela de Marburgo": H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer, y la "Escuela de Baden" o "suroccidental": W. Windelband y H. Rickert, E. Lask; una postformación, que toca las diferencias, ofrece el trascendentalismo de B. Bauch, a cuya doctrina hay que asociar tanto la "filosofía de la inmanencia" (Schuppe), como ante todo la teoría de la conciencia y el idealismo trascendental de E. Husserl, asociados al fundamento de la temática fenomenológica. En Francia se hallan significados filósofos de la ciencia, como Hamelin o Milhaud (también Hannequin), muy próximos a tal corriente filosófica; más tarde, particularmente L. Brunschvicg.

El campamento de oposición más decidido al naturalismo en todas sus formas, se estableció en estas concepciones sistemáticas, fecundas y eficaces, en cuyos marcos, superando los problemas medulares de la teoría del conocimiento y de la ciencia (que se siguen manteniendo en el centro de la investigación), se someten a un riguroso análisis, asimismo, las formas espirituales de la moralidad, del arte y, en general, de la cultura humana.

El paradigma de esta filosofía del espíritu humano, de su punto de vista idealista y de su metódica (en puntos de detalle muy diferente) es KANT, como el creador de las tres *Críticas*. Los momentos realistas, así como el fondo metafísico y las intenciones finales de la reflexión kantiana acerca de la razón y de la conciencia son pasadas por alto; en su caso, omitidas en la interpretación. "Crítica" se convierte aquí, al fin de cuentas, en el concepto contrario de "metafísica". Bajo el influjo de la resignación positivista-agnóstica del siglo XIX, es visto Kant y los temas de la filosofía provenientes de Kant, exclusivamente y de modo riguroso, en la dirección de la "lógica trascendental", que, como autoconocimiento del espíritu humano, debe ocupar el sitio de toda ontología y metafísica anterior y posterior a Kant. Convicción fundamental es la insuperable inmanencia de la conciencia. Hay que rechazar como "acríticos" todos los temas que acerca del ser, vayan más allá (o más acá) de la conciencia. El territorio de la conciencia —como de una conciencia ideal en general, que se constituye en las categorías del pensamiento y en las funciones de sentido de todo objeto— es la base de toda fundamentación libre de supuestos y, con ello, de toda filosofía científica. El idealismo consciencial supera la dogmática de la "concepción científico natural del mundo" y pone al desnudo las leyes autónomas del espíritu, como presupuestos de toda realidad que tiene las apariencias de "dada" y de todas las determinaciones de la realidad que puedan descubrirse. La conciencia es libre; su espontaneidad está implicada incluso en las relaciones causales; las propias leyes de la naturaleza son creaciones del espíritu. El sistema de las formas ideales, que ha de investigarse filosóficamente, se encuentra en la base de toda realidad susceptible de experiencia; todo "ser" es, por su parte, inseparable de los métodos de la conciencia. En particular se dirige esta "filosofía trascendental" de la conciencia (que se constituye sintéticamente en funciones a priori) contra las pretensiones de aquella psicología tan difundida a la vuelta del siglo, que, sobrepasando la investigación experimental de las sensaciones y de los hechos de la memoria, trata de manipular, según leyes y con dispositivos experimentales y sus métodos, la vida del espíritu, y de exhibir en lo posible disciplinas filosóficas como la lógica, la ética, la estética, etc., a manera de ramas especiales de la propia psicología, que a título de ciencia fundamental trata de comprenderlas (nuevo auge del "psicologismo", por ejemplo en Teodoro Lipps). La "validez" ideal, a priori, se pone frente a la "vivencia" simplemente subjetiva y temporal; la forma "crítica" frente al proceso "genético" de fenómenos psíquicos: de esta suerte se para de golpe la tendencia naturalista y, tocante a los temas de la vida anímica, la psicología misma se pone a la defensiva. En la posición extrema se saca a la psicología del campo propio de reflexión filosófica y se la lleva al grupo de las ciencias particulares empírico-causales (así por ejemplo en Windelband, véase la parte inicial del parágrafo 44, y en H. Rickert).

De las direcciones neokantianas, la Escuela de Marburgo pone con singular énfasis las categorías de la ciencia matemática en el centro de la aporética trascendental y partiendo de ahí manipula sistemáticamente las modalidades formales de la conciencia en los dominios de la ética, de la estética, de la filosofía de la religión, filosofía del lenguaje y del mito. El mérito propio de la Escuela de Baden, que funda Windelband y que logra su pleno desarrollo en el sistema de H. Rickert, reside en el tránsito a la lógica y teoría del método de la ciencia histórica (de lo que todavía se hablará más adelante).

Límite y peligro de esta forma moderna del "Idealismo" es que, a decir verdad, marca el alto al naturalismo, mostrando la legalidad originaria y la significación relevante de lo espiritual (de la conciencia humana con sus formas ideales y dotadas de sentido, que están en la base de toda ciencia y de toda concepción científica de la realidad), pero la realidad, el reino objetivo de la experiencia y de las ciencias, queda separado de lo ideal-espiritual (de este contenido de la reflexión filosófico-trascendental): de tal guisa que, por un lado, conciencia y pensamiento, idea y valor permanecen exclusivamente en lo abstracto de una "conciencia trascendental", a espaldas de todo problema de la realidad; por otro lado, empero, toda realidad concreta empírica, incluso la psiquis, se deja en manos de las categorías objetivas del pensar causal. Dos mundos, uno abstracto ideal y otro concreto real, se hallan frente a frente, bien que en un nexo de subsunción. La interpolación adicional de un tercer reino (Rickert) encargado de llenar el abismo, no puede eliminar decisivamente las dificultades. El planteamiento, trascendentalmente restringido, del problema, nunca podrá pensar de consuno valor y realidad, validez y vivencia, idea y experiencia, libertad y vida; dondequiera se ve constreñido a escindir el hecho concreto en la dualidad de dos "puntos de vista" diversos o dos métodos conceptuadores, sin poder recuperar la plena realidad dada en la experiencia y la vida. Incluso en los cuadros idealistas mantiene un amplio espacio el dogma naturalista de la realidad, en paralelo con la actitud positivista de eludir los temas ontológicos.

2. En íntima afinidad con las direcciones descritas, se hallan los rendimientos de la "crítica de la ciencia", realizada en buena medida por matemáticos e investigadores de la ciencia natural. No parte tanto del **factum** de la ciencia natural matemática, tal vez en la forma de la mecánica clásica, cuanto de las transformaciones fundamentales que se realizan constantemente en la matemática y la física. El análisis epistemológico conduce aquí, incluso dentro del propio campo de las ciencias exactas, a un quebrantamiento del dogmatismo de la ciencia y, con ello, de la filosofía trascendental cientificista y racionalista, así como del natura-

lismo de la "concepción científica del mundo". La espontaneidad creadora del intelecto sintético se exhibe aquí, contra el empirismo y naturalismo, en todas las formas y métodos de las ciencias, como la fuente originaria. Pero no a manera de un sistema fijo de relaciones de formas constitutivas y métodos, que pudiera desarrollarse filosóficamente y por modo constructivista en algo así como una tabla cerrada de categorías de una "fundamentación" lógica de la ciencia, por obra de las cuales, experiencia y realidad fuesen determinadas en general y de antemano, sino como ensayo que progresa en hipótesis y comprobaciones; un ensayo que siempre cambia los puntos de partida, los modelos mentales, e incluso los fundamentos, para aprisionar en conceptos una parte de las estructuras de la realidad.

Las formas del pensar científico no pueden ser fijadas con inequívoca necesidad —poco importa que se trate de la realidad de experiencia o de las leyes de la razón—. La conciencia tiene un amplio radio de acción y de libertad en la elección de teorías y de hipótesis. Lo dado tolera en gran escala una pluralidad de formas que le imprime el sujeto, una diversidad de posibles interpretaciones. Todas las formas que creamos para domeñar los fenómenos de la naturaleza, dejan ver lo artificial y convencional frente al imperio concreto de la realidad natural; su verificación es el resultado de determinadas exigencias e intenciones de la ciencia (por ejemplo, de la exposición más sencilla posible o del aprovechamiento de tales hipótesis para intervenir en el reino de la naturaleza). Con exclusiva preferencia de lo mensurable, se mueve la ciencia con todos sus resultados en un círculo por ella misma trazado. Sus conceptos no son copias, sino sólo designaciones simbólicas de las cosas; en su caso, de las relaciones de éstas. Ello se pone de relieve ante todo por el constante uso de conceptos de sentido contradictorio (ficciones), como también por su carácter abstracto estadístico, frente a la movilidad concreta de lo dado. Intelecto y realidad no coinciden en general; tanto menos en los conocimientos científiconaturales; la correspondencia deseable es siempre parcial (como ya lo exhibe la libertad en la elección de teorías y "axiomas").

Continuando los trabajos preparatorios del siglo xix (en Alemania, por ejemplo Helmholtz,, H. Hertz, Kirchhoff; en Austria, E. Mach), logra un brillante desarrollo esta crítica de la ciencia ante todo en Francia (H. Poincaré, P. Duhem, Milhaud, Meyerson, Le Roy, Rougier, Hannequin). Los problemas aquí esbozados, importantes tanto para nuestra concepción de lo real como para la teoría del conocimiento, cobran sin cesar nueva y viva actualidad con la "crisis de los fundamentos" de la ciencia, cada vez más avanzada. En Inglaterra suministran Whitehead, Russell, Eddington, significativas contribuciones para la reflexión crítica acerca de los fundamentos de la matemática y de la ciencia natural. Nuevos planteamientos y sugerencias que aún esperan impaciente respuesta, ofrece también Hugo Dingler, un discípulo de E. Mach (m. 1916). La controversia en este campo de reflexión teorético-científica se ha extendido cada vez más, bajo la participación de figuras sobresalientes de la física teórica (por ej., de Weizsäcker, P. Jordan, J. Jeans).

Con esta crítica de la ciencia, que, a diferencia de la fundamentación "crítica" en el sentido de la filosofía trascendental, significa un análisis real de la ciencia de la naturaleza relativamente a su valor y límites para el conocimiento del mundo, experimenta el naturalismo (incluso en la forma restringida del idealismo consciencial) un decisivo ataque. La realidad misma, con su muchedumbre cualitativa de caracteres dados en la experiencia inmediata y con sus supuestas esferas de lo inasequible a las perspectivas humanas de la ciencia, adquiere otra vez propio peso y preponderancia sobre la pretensión constructiva del intelecto (tanto de observancia monístico-positivista, como idealista). Aparece una nueva conciencia de lo irracional (*cosa en sí* de Kant, que ahora se busca ante todo en el mundo espacio-temporal dado, no en lo supra-sensible) y con ello el problema en torno de otras posibilidades de acercamiento y maneras de captar lo real, fuera de la ratio científico-exacta. El concepto de la capacidad cognoscitiva del hombre no queda limitado simplemente a exigencias, sino que se le da libre cauce para extenderse y profundizarse. La diferenciación de las ciencias entre sí, frente a la expresión "la" ciencia, tan habitual en el círculo del naturalismo, e inclusive de la investigación natural, se pone en el primer plano como tema medular de la teoría de las ciencias, y, a decir verdad, a modo de un esfuerzo por distinguir no sólo los territorios de aplicación, sino los métodos y fundamentos. Partiendo de aquí, reciben los problemas de la filosofía, superando la reflexión epistemológica, en la esfera de la naturaleza y de la realidad en general nueva marca y vitalidad (la filosofía ya no satisfará sus pretensiones con una clasificación positivista o "síntesis" de la ciencia). La ciencia ya no puede satisfacer las pretensiones de la filosofía ni como objeto ni como fundamento.

3. Decisiva importancia para la nueva orientación de la filosofía (por lo que hace a sus propias tareas y exigencias en el marco de la situación científica) adquiere la manera de lucubrar de la "fenomenología", fundada por E. Husserl, que muy pronto lleva a sus filas a una serie de jóvenes pensadores y que, pasando por sobre los nexos de escuela y de origen, se ha convertido en santo y seña de la época. Proyectada en sus orígenes a temas de teoría de la ciencia y vinculándose a investigaciones en torno de la teoría del conocimiento y a su más amplia fundamentación (*Investigaciones lógicas,* 1ª ed., 1900, 1901), atrae a su horizonte visual esta nueva metódica filosófica y actitud de pensamiento una muchedumbre siempre creciente de vivencias y estados de conciencia y, con ello, también círculos de objetos, en parte abiertos por vez primera a la comprensión filosófica. Superando el dominio de la sistemática orientada en el sentido de la filosofía trascendental, han sido posibles gracias a ella nuevos estímulos para una nueva ética filosófica (M. Scheler, N. Hartmann), así como inéditas incitaciones para la metafísica, la ontología y una antropología filosófica (véase más adelante).

La "fenomenología", en esta significación actual del término (sin vínculo alguno con los sistemas de Hegel y E. v. Hartmann), asigna a la filosofía la tarea de capturar lo dado en el mundo de la conciencia y de su objetividad, una captura exenta de supuestos y que se mantiene fuera de toda tendencia encaminada a la explicación o unificación teorético-constructiva. Antes de toda manipulación teorética mediante hipótesis y teorías, antes de todo distingo entre apariencia y hecho, manifestación y fundamento, originario y derivado, se halla la vivencia de lo dado ("fenómeno"), de lo que a sí mismo se muestra a nosotros en su plenitud intuitiva. Las interpretaciones y construcciones de las ciencias como de la filosofía especulativa (de estilo metafísico o trascendental) seleccionan aquello que alimenta sus opiniones, pasando por alto, sin más, la amplitud de lo dado y las conexiones y limitaciones que en éste residen. Incluso el positivismo (en las viejas como en las modernas formas) no logra, como lo pretende, poner al desnudo, libre de prejuicios, lo dado positivamente, según su propia estructura, que se va diferenciando en las diversas vivencias y zonas de objetos. Se trata, por tanto, de fijar por el camino del análisis y la descripción lo simplemente dado en su variedad, diferencias y estructuras propias, con independencia de las ciencias, a las que debe preceder, toda vez que es fundamental para las ciencias mismas y para toda interpretación filosófica, incluso "epistemológica". (Esto ha llegado a ser particularmente importante contra la tendencia naturalista inclinada a ligar la consideración genético-causal y la teorético-evolutiva). En lugar de la coacción lógico-constructiva con teorías, tiene que practicarse fundamentalmente la intuición y la aptitud del captar, mediante un descubrimiento de fenómenos no fijado por ningún *telos* de "explicación" o sistematización. Como el medio más importante sirve la aclaración de sentido y

el análisis que diferencia enérgicamente la significación de nuestras predicaciones y términos preteoréticos (y extrateoréticos). Como el criterio decisivo de la verdad, vale aquí no la formal ausencia de contradicción o el nexo dialéctico de los conceptos, sino la evidencia en el "mostrarse a sí mismo" de los fenómenos. En las modalidades de la conciencia como en los objetos dados se van descubriendo para cada territorio cualidades esenciales, estructuras ("leyes esenciales") y estratificaciones (relaciones de fundamento); la observación e investigación del a priori katiano avanza hasta el contenido mismo y lo concreto, por ejemplo, hasta las percepciones sensibles y las vivencias emocionales (siempre en contra del positivismo empíricamente orientado y eludiendo las limitaciones formalistas y al intelectualismo de los neokantianos). Se pone a la vista un increíble campo de nuevas investigaciones. La filosofía rompe el bloqueo teorético-científico y trascendental-filosófico que aprisionaba a la vida y a la rica corriente de las experiencias inmediatas; se dirige ahora, por su cuenta y riesgo, directamente a las cosas (vivencias y realidades dadas), en vez de limitarse a una "fundamentación" reflexiva de un mundo científico-conceptual. La lógica del conocer científico se convierte en un territorio de una problemática incomparablemente más vasta, que tiene que incorporar las diversas modalidades de lo "predicativo", del captar y comprender que precede a todos los "juicios" y determinaciones conceptuales propiamente dichos. El mismo concepto del conocer experimenta, desde el punto de vista que brinda la intuición y la evidencia, el cumplimiento "intencional" y la Wesensschau, importantes modificaciones; todo ello fortalecido por tendencias afines en otros territorios (Intuitivismo en Lossky o en Bergson). Al conocimiento como simple juzgar y casi como creación constructiva del pensamiento puro, se opone con un nuevo *pathos* la entrega intuitiva y la inclinación a la experiencia de la conciencia descubridora y lo más posible adecuada a los particulares territorios de la investigación. Teoría del conocimiento y psicología llegan a aproximarse otra vez, unidas en una enérgica lucha, y coronada de éxito, contra el "psicologismo"; fenomenología de la conciencia, de sus formas de captar y de sus especies de vivencias, actos e intenciones, apunta a la constitución de una psicología descriptiva (según el antecedente de Brentano) sobre base empírica, pero sin caer en la metódica causal empírico-naturalista, ni en el método "explicativo".

4. Las tendencias, provenientes de la fenomenología, encaminadas a extender la reflexión sobre la conciencia, encuentran a su paso una muchedumbre de nuevas sugerencias en otros círculos, que influyen en el sentido de una ampliación y, de ahí, a una profundización de la problemática del conocimiento, acabando por ir más allá del territorio propio del conocimiento, en todas direcciones. El interés vigorosamente creciente acerca de las hipótesis y supuestos del conocimiento histórico y en general de las ciencias del espíritu, adquiere ante todo importancia decisiva; inclusive dentro del trascendentalismo neokantiano significa la problemática de los métodos de las ciencias culturales e históricas, de inmediato en su inicial carrera, una crítica de los "límites de la conceptuación de la ciencia natural" (Rickert), y, con ello la ruptura del monismo metódico que se había mantenido en el idealismo relativamente al conocimiento y concepto de lo real. La *Teoría de la experiencia* extiende considerablemente sus perspectivas. Las estructuras sintético-a priori de las ciencias de la realidad humano-espiritual piden y toman su propia significación, frente a las categorías y métodos del conocimiento de la naturaleza (Simmel, Troeltsch y otros muchos). Con más amplitud y profundidad se ofrece la nueva problemática en los trabajos de W. Dilthey acerca de la "Crítica de la razón histórica", que indudablemente dominan los intereses generales de la época; una crítica que pretende iluminar filosóficamente la "construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu". Frente a la explicación de los hechos naturales, aparece como actitud fundamentalmente diversa del conocimiento humano la "comprensión" histórica. Las ciencias del espíritu (tanto históricas como sistemáticas) piden su peculiar concepto de experiencia, sus propios criterios, su sistema privativo y especial autocomprensión del sujeto cognoscente. Un vasto campo de investigaciones se abre a la reflexión filosófica, que numerosos cultivadores, sobre todo en nexo con Dilthey (Spranger, Litt, Rothacker), acometen con éxito.

Desde este punto de vista adquieren nuevos nexos, sujeto y mundo objetivo. Partiendo de las perspectivas de una fundamental pluralidad de posibilidades categoriales y de modalidades de observación científicas, como de la intelección en la estructura específica de todo material histórico-espiritual, adquiere la realidad de experiencia sobre la que se construye la conceptuación científica, otra vez, su acentuado e inalienable derecho. La noción de conocimiento supera el punto de vista consciencial-idealista, así como el esquema kantiano de materia y forma ("caos de las sensaciones") y va a parar en un realismo epistemológico, que al propio tiempo (no sin nexo con los kantianos realistas de fines del siglo XIX y de principios del XX, por ej. E. v. Hartmann, Riehl) va de la mano también de los temas generales del conocimiento y de la teoría de la ciencia (Kuelpe, Frischeisen-Koehler, N. Hartmann, M. Scheler; en los marcos de la crítica de la ciencia francesa: Duhem, Hannequin, Langevin y otros; en Inglaterra el movimiento neorrealista que parte de C. E. Moore, por ej., C. D. Broad, S. Alexander, dentro del cual hay que contar a B. Russell. Trascendencia de la conciencia, objeto y "ser en sí", significación ontológica de las ciencias, conocimiento como equiparación de concepto y método con estructuras que hay que descubrir y son dadas antes del propio acto del conocer: he ahí nuevos temas de la filosofía del conocimiento. La alternativa habitual entre empirismo pasivo e idealismo espontáneo queda en segundo plano. En el círculo de los pensadores neotomistas han tenido grata acogida los nuevos puntos de vista del realismo epistemológico, en armonía con la tradición.

Otro tema medular de la época lo constituyen los problemas del conocimiento de los valores, y más tarde, de los valores mismos. Nacido de los conflictos de la vida (comp. el parágrafo anterior) que impulsaban en las luchas filosóficas a una decisión radical, que tocó su clímax en el decurso del siglo XIX, sobre todo en la campaña de la mutación de todos los valores de Nietzsche, llega a ocupar el concepto de valor un lugar central ora en la epistemología de las ciencias naturales (Windelband, Rickert), ora en los análisis materiales de lo espiritual, de preferencia en la vida moral (Husserl, M. Scheler, N. Hartmann), y en contacto con temas de la época, de índole sociológica y económica (Escuela austriaca, M. Weber), —todo, a decir verdad, en oposición a aquella tendencia naturalista, que dondequiera se trata de extirpar. De marchamo psicológico y epistemológico en sus orígenes (Ehrenfels, Meinong, Muensterberg, K. Boehm y otros), sucumbiendo de continuo a tendencias subjetivas (particularmente próximas a tal carácter), ha llegado a ser una amplia teoría general de los valores (axiología filosófica), una poliédrica investigación del reino de los valores encaminada a descubrir su carácter ontológico, estratificación, articulación de sentido y consistencia material. Asimismo la significación constitutiva de las estructuras de valor para experiencia y realidad, en oposición al simple desgajamiento en deber ser y ser, valor ideal y realidad empírica, de la filosofía trascendental idealista, se convierte en un nuevo e importante tema. Fuera de Alemania ha experimentado la filosofía de los valores un notorio desenvolvimiento, sobre todo en Inglaterra (Mackenzie, J. Laird, Sorley, Moore; en América, Perry, Urban).

Otros aspectos del conocimiento, aparte los del mundo sensible e intelectual que hasta ahora ocupaban el primer plano, se mueven desde aquí, y entre otros círculos, llaman la atención filosófica. Partiendo de la comprensión científico-espiritual de la vida ajena y de la expresión de vida, se vuelve candente el problema de la experiencia del "yo ajeno", del saber concreto de las personas fuera de la propia "conciencia", un problema que, a pesar de la enorme discusión de la época en torno al Yo y al "mundo externo", en rigor sólo una vez, por Fichte, había sido visto y tomado en serio, y este tema se vio comprimido en su moderna acogida, por el lado psicológico (el problema de la introyección en Th. Lipps, por ej.), desde un principio, en esquemas sensualista-naturalistas. M. Scheler da aquí un vigoroso impulso, que ha traído consigo importantes sugestiones para justipreciar y valorar las ideas de Dilthey.

Saliendo del problema epistemológico de la "realidad del mundo externo", que anduvo de la mano de las tesis conciencial-idealista hacia fines del siglo xix, se lanza Dilthey a la base extraintelectual (más allá de la aptitud representativa) de nuestra conciencia de la realidad; Scheler y N. Hartmann (teoría de los "actos trascendental-emocionales") prosiguen estas investigaciones. En general se ponen a la orden del día los temas de las funciones cognoscitivas en la vivencia emocional y volitiva, desde puntos de vista epistemológicos y psicológicos (H. Maier, *Psicología del pensar emocional; Fenomenología del conocimiento de los valores sobre la base de la teoría del conocimiento moral de Brentano;* subrayado de una específica "experiencia moral" en Frédéric Rauh, etc.).

También la posición dominante de todas las direcciones epistemológicas en la manera de concebir el conocimiento desde el punto de vista de la teoría del objeto y como "conciencia intencional" se completa, en relación con los nuevos intereses de la experiencia científico-espiritual ("vivencia" en Dilthey) y con la tendencia a lo dado de modo inmediato en la conciencia (por ejemplo, Bergson), con la investigación de las especies de conocimiento preobjetivas y extraobjetivas, tal como ellas son dadas en el devenir interno de la vivencia, en la autocomprensión del hombre frente a todo autoconocimiento propio, en la forma como se llevan a cabo en y después de la vivencia ajena.

Con la ruptura del cientismo gana un nuevo interés el estudio de las formas constituyentes de la imagen natural del mundo y de las estructuras categoriales de la mera percepción y de la experiencia cotidiana (junto a las investigaciones de los pensadores fenomenológicamente orientados, pueden compararse las sugerencias de la crítica de la ciencia francesa; en Inglaterra, por ej., Kemp Smith). Incluso en estos temas tienen acogida la epistemología actual y la nueva psicología, y se unen en un anhelo por superar tanto la doctrina empirista como la formal-idealista (por ej., el supuesto del "caos de las sensaciones").

Un territorio importante de problemas toca H. Friedmann con sus indicaciones de la raíz y base de nuestras formas científicas de pensamiento provenientes de la participación de los órganos sensoriales (hasta ahora predominio de lo "háptico" frente a lo "óptico").

Sobrepasando el dominio de las ciencias y de la imagen científica del mundo se extiende la problemática del conocimiento a investigaciones sugerentes que hacen objeto de reflexión la estructura y la "lógica" propia de la concepción del mundo de los iniciales estadios de los pueblos. A través de las investigaciones fundamentales de Lévy-Bruhl acerca de la *Mentalidad de los pueblos primitivos,* con su teoría de una experiencia e intuición específicamente "prelógicas", que han desatado una viva discusión, se pone en tela de duda la unicidad, constancia y homogeneidad de la "razón" humana (y, con ello, una de las hipótesis fundamentales tanto del positivismo como del idealismo). Aun sin las vastas perspectivas que aquí se abren, también en los marcos del idealismo neokantiano, la reflexión trascendental estudia, tras las formas del conocer científico, las modalidades constituyentes del mito, de la comprensión lingüística y preteorética del mundo (E. Cassirer, *Filofosía de las formas simbólicas).* En general, la esencial diferencia de formas de pensamiento posibles y localizables en el conocimiento humano, en todas direccciones, se ha convertido en tema importante de la meditación filosófica, ora por la crítica de la ciencia (Rougier), ora por la concepción filosófica del mundo y la metafísica (según la tipología y psicología de las concepciones del mundo de Dilthey y Jaspers, "formas de pensamiento" de Leisegang). Por todas partes se impone una creciente visión de conjunto e intelección de las diferencias específicas que ostentan las intuiciones y formas de pensamiento sobre la mera reflexión formal en torno de los fundamentos lógicos, con el propósito de investigar la raíz de las formas cognoscitivas y el conocimiento en general, en intenciones vitales. Múltiples motivos obran aquí: sugerencias de Nietzsche, resultados de la crítica de la ciencia, nuevos puntos de vista acerca de los supuestos del conocimiento histórico y otros muchos. La tendencia del pragmatismo, proveniente de América en sus orígenes (W. James) y más tarde introducido en Europa, hoy del modo más enérgico defendido en Inglaterra (Schiller), que juzga conocimiento y concepto de verdad como funciones de la vida activa, prosigue en nuestro tiempo, superando las limitaciones naturalistas y en las consecuencias relativistas, en una dirección encaminada a investigar los fundamentos últimos de la vida y la raíz de la existencia de las modalidades del percibir y pensar humanos, las ciencias, los sistemas filosóficos y las formas de la cultura en general. La reflexión trascendental de la conciencia trata de profundizarse y fundarse en una "filosofía de la vida", desde Dilthey hasta Heidegger. La posición moderna del **cogito** experimenta un radical viraje en la fórmula "vivo"; investigación de las formas de conducta y estructuras fundamentales de la vida humana se torna un tema decisivo de la meditación filosófica. La problemática va más allá de la abstracta idealidad de una "conciencia en general", para hurgar al sujeto real que experimenta, que vive, que proyecta. El hombre total, en sus relaciones activas y pasivas en el mundo circundante y contemporáneo, tanto en su vida natural como histórica, aflora como un repertorio de temas de la teoría del conocimiento. La simple oposición de validez ideal y psique real se revela como insuficiente: se trata de concebir las estructuras fundamentales del conocer, las categorías de la razón, los modos de comprender en su génesis, de los poderes reales de la vida, en sus condiciones de vida y en su devenir histórico. Psicología y sociología del conocer se convierten en temas positivos actuales —problemas parciales del repertorio de temas acerca de la vida y el conocimiento—, una vez que psicologismo y sociologismo del siglo xix han sido superados, como tales. Sociología del saber particularmente, en general investigación de las condiciones sociales de las culturas y concepciones del mundo, promovido de manera múltiple por la

posición radical de Marx y Engels se ha convertido en un importante tema de la época (M. Scheler, K. Mannheim), incluso en los marcos de la filosofía. Crítica y autocomprensión de la razón humana se mueven y desarrollan hoy sobre una base nuevamente ganada.

5. De este modo, la filosofía sobrepasa los marcos en que el siglo XIX la había querido mantener. Teoría de la ciencia, teoría del conocimiento, reflexión sobre la conciencia, no pueden aislarse con pretensiones de independencia. Dondequiera se pone al descubierto que la ausencia de supuestos y la suma seguridad no pueden ganarse limitando (incluso dogmáticamente) los temas de la filosofía. Al propio tiempo reclaman los grandes problemas de la vida humana y de la concepción del mundo, que había desplazado una época rígida en su orientación intelectualista, su inalienable derecho. La exclusión de la "metafísica" del campo de la filosofía, exigida entonces en nombre de una cientificidad rigurosa y radical, se ve como fracaso y huída. Frente a la simple necesidad de segura garantía se interpreta la energía y entusiasmo del afán inquisitivo en lo incierto e infranqueable, como el *pathos* más característico del filosofar (vivido en imponente forma, en la época precedente por Federico Nietzsche). Desde este punto de vista adquiere el nombre y concepto de la metafísica, en los primeros decenios del siglo XX, una nueva y positiva significación.

La filosofía trascendental idealista apunta por doquier, superando la simple reflexión sobre la conciencia, a una metafísica del espíritu y de su significación integral de lo real. Partiendo de las direcciones neokantianas se hacen actuales y orientadores los postkantianos tan menospreciados en los orígenes de tal dirección, con sus intentos de convertir la lógica y crítica trascendentales en una ontología idealístico-espiritualista, vivificada de nuevo, al propio tiempo, por la filosofía del espíritu y la filosofía de la religión de R. Eucken y G. Class, W. Dilthey y E. Troeltsch, H. Schwarz y O. Spann. Particularmente cobra extraordinaria importancia en el presente, el Hegel liquidado en amplios dominios del siglo XIX, bien que sólo con la raída expresión de moda de la "quiebra" del sistema. Significadas formas de un neohegelianismo se imponen con vigor en Alemania y Holanda, en Inglaterra y particularmente en Italia (Croce, Gentile). El neoidealismo en Inglaterra (Bradley, Green, Bosanquet, McTaggart y otros) hace fructíferas para el filosofar actual, con tendencias de la metafísica del idealismo alemán, viejas tradiciones de las teorías del ser y de la realidad, de Platón, Leibniz, Berkeley. Imagen e influjo incluso de Kant se desplazan a la esfera de lo metafísico. (Sobre esto compárese el repertorio bibliográfico, aportado sobre Kant). Algunos custodios y postformadores de la vieja tradición en las postrimerías del siglo XIX, ganan inesperada influencia, así, en Alemania E. v. Hartmann, en Francia, Renouvier y Fouillée. También los rendimientos del neotomismo, impulsado con gran energía en todos los países de Europa en el último tercio del siglo XIX, no sólo ajeno al pensar kantiano e idealista sino en pugna con él, ha contribuído a la resurrección y vivificación de los debates metafísicos. Ante todo se inicia muy pronto en Francia una vuelta a la metafísica, original y afortunada, con Lachelier y E. Boutroux, muy visible en la filosofía de H. Bergson, que puntualmente por su contenido metafísico y con el antagonismo que ve entre ciencia y metafísica, adquiere una extraordinaria influencia en el pensar filosófico de los primeros decenios del siglo XX, en Francia como en países anglosajones. En Inglaterra destacan particularmente S. Alexander y A. N. Whitehead, por sus propios intentos de una nueva metafísica.

Se abandona la mera oposición de "crítica" y "metafísica". Los inconfesados supuestos ontológicos en los puntos de vista positivistas e idealistas de la teoría del conocimiento, así como los propios supuestos ontológicos de la ciencia y de los métodos, reclaman un minucioso análisis. Se torna nueva faena una "metafísica del conocimiento" (N. Hartmann); apunta tal metafísica de la mera sistemática de la conciencia a una ontología. El conocimiento aparece nuevamente concebido como una relación ontológica de sujetos reales con situaciones y procesos dados. Hay que exhibir el propio ser de la conciencia, y no sólo mostrar las raíces vitales de conciencia y conocimiento, sino comprenderlas en su propia realidad y manera de ser. De esta suerte lleva la teoría del conocimiento y la filosofía del espíritu a una nueva filosofía del ser y de la existencia vital. La "crítica" ha menester de la metafísica. El nuevo retorno de los conceptos a las cosas y a su manera de ser dadas intuitivamente, que ha llegado a ser una tendencia común de la época, empuja a la misma orientación. La ruta va del sujeto al ser, de la teoría del conocimiento o psicología a la "teoría del objeto" (Meinong), y de allí, más adelante, a la ontología. La "vuelta al objeto" sobrepasa los marcos de la conciencia y de sus objetividades intencionales, más allá de lo dado y fenoménico, y toca la realidad y ser en sí. De la lógica de las ciencias va el interrogar filosófico a la naturaleza misma y sus principios ontológicos, de la metodología de la historia al contenido y estructura cambiante de la realidad histórica.

48. Las regiones de la realidad

La renovada "vuelta al objeto" en la filosofía del presente no es una restauración de los unitarios sistemas constructivos de la metafísica. La renovación y reconstrucción de ellos, es, en grande y completa manera, cosa de los epígonos. La época está cansada de la vieja disputa de escuelas, sistemas, puntos de vista (así de los epistemológicos y críticos como de los metafísico-especulativos). Trata de concitar a los espíritus para acometer problemas limitados en la investigación filosófica. Su designio apunta a una más auténtica positividad de la filosofía, en la medida en que ella puede representar el positivismo y la "filosofía de la ciencia": el ancho campo de las experiencias (en las formas de tenencia "natural" y vivencia del mundo, como en los diversos dominios del saber científico) debe ponerse al servicio de una cabal reflexión filosófica para descubrir la realidad en sus raíces. Se fija una nueva relación de comunidad de trabajo entre filosofía y ciencia particular, en la que ni la filosofía tiene la pretensión de encerrar en los marcos de las esencialidades cósmicas el trabajo de la investigación particular, ni la ciencia particular reclama para sí el derecho exclusivo del contacto con la realidad y el tránsito directo a las cosas. De la esfera de las ciencias se generan los temas filosóficos acerca de los principios de las cosas, de los fundamentos y estructuras del ser, y exigen una visión panorámica en las relaciones de conjunto de la realidad. De investigadores de las ciencias particulares, que se hacen filósofos, parten decisivas sugerencias.

Un nuevo sentido de la realidad gana terreno: el "increíble afán de realidad" que domina al pensar occidental, desde el siglo XIX, lleva ahora a la filosofía a una metafísica a título de teoría de la realidad, nutrida en las fuentes de la integral experiencia de la vida y del saber científico. En el lugar de la especulación constructivista de los sistemas generales de la metafísica clásica, con su incondicionada pretensión de unidad y sus puntos de partida ultramundanos, se impone un proceder previo descriptivo-analítico que avanza de lo mostrable, demostrable o meramente probable de los dominios de la experiencia a lo radical y profundo de los temas ontológicos y de la realidad en general —sin temor a lo múltiple y poliédrico, y con clara conciencia de lo provisoriamente fragmentario de todo nexo de pensamiento.

Merced a esta actitud, aparecen a la mirada filosófica, como nunca hasta ahora había ocurrido, los particulares territorios de la investigación de la realidad, con independencia entre sí. Se destruye el esquema unitario del concepto de la realidad (mecanismo causal del mundo psico-físico), supuesto por el naturalismo tanto metafísico como científico-natural y también por la filosofía trascendental idealista (como ya acontecía en Kant). La pluralidad de las ciencias particulares y disciplinas, tal como se ha ido formando a lo largo del siglo XIX, y la siempre creciente diferenciación de sus métodos y categorías, a despecho de toda sistemática e incluso de todo cientificismo, reclama ahora una interpretación partiendo de los objetos, del tipo ontológico de cosas que las ciencias particulares investigan y a las que deben adaptarse sus formas conceptuales. De los clásicos temas científiconaturales acerca del "sistema" de las ciencias y su "jerarquía", que por sí mismos no pueden resolverse, empuja la reflexión filosófica a una aclaración radical de las especies de seres y de las capas de la realidad, que las ciencias particulares hacen objeto de estudio (en muchos casos invadiéndose sus esferas y sin clara conciencia de sus límites). En dos territorios de la realidad madura, partiendo del estado mismo de la ciencia, una nueva comprensión filosófica de la peculiaridad irreductible y la estructura categorial propia de las clases de ser de experiencia, en toda su palpable dependencia y estratificación en el problema de la vida (biología) y en los temas de la realidad anímico-espiritual (psicología y ciencias del espíritu).

De esta guisa llega a ser un tema medular de la nueva teoría de la realidad y de la metafísica del mundo de experiencia la "ontología": en el sentido de una mostración descriptivo-analítica de las especies del ser, particularmente de las "regiones" de la realidad de experiencia y de sus respectivas categorías y estructuras. Frente a la pretensión anterior de la teoría del conocimiento, de erigirse en la ciencia filosófica fundamental, vuelve el presente a la "prima filosofía" de la tradición antigua y medioeval, que el siglo XIX había perdido de vista (en beneficio de la "lógica trascendental"). Se hace de la ontología crítica, sobre la base de la intuición y de la experiencia, exenta de las premisas sistemáticas de la vieja metafísica y de las pretensiones de un racionalismo de conceptos, una exigencia de la época, cuya realización se emprende en los círculos más diferentes. Y en general, la tendencia rectora —con expreso antagonismo a las construcciones precedentes de un concepto del ser y de la realidad, que partían de cierto territorio preferido de hechos—, consiste en ganar una idea integral de las hondas diferencias y peculiaridades de las esferas ónticas.

1. El problema de la vida. Una inicial ruptura con el esquema de la ciencia y de la realidad del mecanismo causal, que en el siglo XIX se había impuesto en vastos círculos, proviene de las ciencias biológicas. La "teoría maquinista" de la vida y la convicción de que toda investigación de lo vital tiene que parar en el descubrimiento de relaciones

causales con arreglo a uniformidades físicas y químicas, se halla expuesta a eficaz ataque. Partiendo de la nueva problemática de la biología teorética llega a ser objeto de hondas preocupaciones de investigadores y pensadores[1] la filosofía natural, que había caído en tanto descrédito en la época precedente (una filosofía natural entendida como investigación de principios ontológicos, no simplemente como lógica y teoría del método de un **status** de las ciencias).

Prosiguiendo las investigaciones biológicas de Roux, fundadas en una "mecánica de la evolución", adviene H. Driesch a nuevos resultados y de ahí a una interpretación, propósito y conceptuación fundamentalmente originales. Su filosofía de lo orgánico, que ha hecho época, estatuye la "totalidad" a título de categoría fundamental de todo lo vital, frente a toda concepción del organismo como un agregado de materias y fuerzas, como una suma de fenómenos al modo como se ofrecen a los análisis físicos y químicos (aún recientemente representada por J. Schultz como "teoría maquinista de la vida"). La relación entre totalidad y elemento, en lo vital es algo por completo diverso a la que existe en el acontecer y ser inorgánicos; los hechos de la vida son siempre acciones y reacciones del todo, que determinan la función y desarrollo de las partes.

Consideración e investigación totalizadoras se han convertido en nuevos temas de la filosofía de la naturaleza y de la biología. Ahora se interpreta la vida otra vez según su carácter estructural (Chamberlain). Se concibe la estructura plástica del organismo como un factor real en los procesos de la evolución y de la herencia. Los tipos plásticos reciben peculiar importancia en la doctrina de la vida. Maduran antiguos problemas de la filosofía de la naturaleza ("idealista") en el seno de las nuevas teorías. La comprensión totalizadora se opone a la simple conceptuación mediante leyes. Se vigorizan nuevas tendencias filosóficas, para comprender las formas del organismo como fenómenos de expresión de relaciones fundamentales vital-dinámicas, con arreglo a sistemas de impulsos orgánicos, para interpretar la realidad espacio-corpórea, por tanto, como un campo de manifestaciones de internas fuerzas impulsivas (Scheler, Dacqué, Friedmann y otros). Toda la esfera de una "ontología de lo viviente", propia de una biología teorética, se traducen en trabajos que asumen, filosóficamente, modalidades de alto rendimiento (L. v. Bertalanffy, R. Woltereck, Max Hartmann).

La legalidad intrínseca ("autonomía") de la vida y del carácter específico de la causalidad biológica ha llegado a ser también la convicción dominante allí donde los más amplios principios del neovitalismo de Driesch (o de otras formas del vitalismo en el presente, por ejemplo, en Reinke, Francé, G. Wolff, o en el psicovitalismo de E. Becher y Pauly)

1 A una ruptura, de otro género, del esquema unitario causalmecanicista lleva también la crítica del concepto de causalidad y de la ley de causalidad, proveniente de la física y de sus dominios marginales. Al paso que muchos pensadores de estas ciencias, orientados filosóficamente como Russell, se mantienen, tocante al mundo inorgánico, en lo fundamental, dentro del actual concepto de ley y ser, se manifiestan en otros (Eddington) nuevos puntos de vista. En íntima relación con ello se halla la crisis de los fundamentos de la matemática (Cantor, Couturat, Hilbert), que pone en duda lo medular de la vieja lógica clásica. Una filosofía natural, ónticamente orientada, de lo inorgánico, sobre la base de estas reformas, apenas se encuentra en sus comienzos dentro de la física. La filosofía de la materia aún tiene una posición relevante en los dominios de la teoría del conocimiento y metodología, y, sobre todo, dentro de puntos de vista positivistas. Decisivo viraje y, por entero nueva fundamentación aporta la *Filosofía de la naturaleza,* de N. Hartmann, dentro de los marcos de la ontología, continuando así la sistemática de las categorías de la *Reconstrucción del mundo real.*

experimentan cierta crítica y transformación. La introducción de la "entelequia" por Driesch (un principio inmaterial e inespacial de la realidad, muy diverso por lo demás del concepto de entelequia aristotélico) no ha sido explotada y proseguida; al contrario es rechazada partiendo del punto de vista de la idea de totalidad antes apuntada y la exigencia de una armonía inmanente y cabal del organismo; pero la tendencia aquí y allá de otros conceptos medulares del nuevo vitalismo va ganando terreno ("dominantes", potencias psicoides y otros): para pensar conjuntamente la autonomía de la vida y la convicción y experiencia de que todas las materias y energías del hecho vital son susceptibles de análisis, de modo material y dentro de los cuadros de la física y de la química (en oposición decisiva al vitalismo de siglos precedentes). Los desconocidos factores de la naturaleza que aquí son determinantes y cuya captura en su positividad es algo extremadamente difícil para nuestro conocimiento, son pensados como principios metaplásticos, que las energías y legalidades de lo inorgánico no dejan irrumpir, pero que se articulan como base necesaria y fuente material, por así decirlo, en su propia realización.

Junto con el concepto de totalidad se pone de nuevo a la vista el carácter finalista del hecho vital (expresado sin más en el término de entelequia), esto es, totalidad en dimensión temporal. La tendencia de la negación radical de todas las categorías de finalidad y principios ónticos de valor —por lo menos para la naturaleza en su conjunto—, nacida de la lucha contra la teleología y antropomorfismo en la concepción científica del mundo en los tiempos modernos, parece impracticable y sin sentido en la región de lo biológico. Hay que admitir en los más elementales hechos de la vida una evolución dirigida y tendencia selectiva de valores. El inconfesado carácter finalista, inserto en los supuestos de la escuela darwiniana que aparentemente confirma el "mecanismo" y, en general, en toda descripción y análisis de lo orgánico (la noción de "rendimiento"), queda iluminado. Se fija conceptualmente la importancia de la exégesis en función del futuro en los procesos orgánicos (evolución, regeneración); se reconocen de nuevo las potencias y factores "prospectivos". Frente a la vieja teleología, empero, rechazan los nuevos conceptos, válidos para las tendencias vitales dirigidas (teleoplástico, "teleoclino" y otros) todas las representaciones que admiten fines y medios previsibles, así como un orden unitario racional de perfeccción (teleológico), por así decirlo. También se concede algún sitio a lo "fortuito" y exento de finalidad, en la estructura teleoplástico-integral y en la cabal evolución del acontecer vital. La interpretación con arreglo a la imagen de un proceder consciencial según fines (quizá trasponiéndolos a lo "inconsciente", como en la filosofía idealista de la naturaleza o inclusive en el vitalismo de E. v. Hartmann) cede terreno cada vez más.

Significación de vasta influencia se concede, bajo estas consideraciones unitarias y finalistas, a la concepción de J. v. Uexküll de los "planes constructivos" de lo orgánico, a título de una articulación de "proyectos plásticos", que determina forma y funciones de la vida, y que se halla en relación con un "plan de rendimiento" común. J. v. Uexküll no ve en estos planes factores inmateriales, sino estructuras perceptibles e investigables que, incluso, expresan la tarea fundamental de la investigación biológica; constituyen el ser propiamente permanente en la naturaleza orgánica, dado en cierto tiempo y que aparecen allí donde se da la posibilidad de realización. También aquí se aproxima la filosofía actual de la vida orgánica a los puntos de vista de la vieja filosofía de la naturaleza, bien que rechazando las hipótesis especulativo-metafísicas (por ejemplo del idealismo platónico, como del postkantiano). Como dimensión particularmente importante de las estructuras télicas que no encajan en ninguna hipótesis mecanicista de explicación, pone E. Becher, junto a las formas de la finalidad al servicio del individuo y de la especie, fenómenos de finalidad al servicio de agentes extraños. Asimismo experimenta reajustes la correspondencia mutua del reino animal (biocenosias), o renovada y fundamental atención la interferencia de los planes constructivos de los diversos animales. El tema de una planificación y unidad superiores del mundo orgánico (fundado en una nueva interpretación y concepción del principio evolutivo de la génesis de las especies), el pensamiento de totalidad de unidad vital (que proviene de concepciones de H. Bergson, aun de Scheler) se impone de múltiple manera.

Con estos caracteres de totalidad y finalidad corre pareja una mudanza en la manera de concebir la vida y particularmente la idea de evolución, que tanto en sus puntos de partida como en sus consecuencias, trasciende la esfera de una interpretación filosófico-natural de lo biológico. Frente al pensamiento darwiniano de la vida, que asigna al principio de la autoconservación el rol decisivo, y que trata de explicar todas las transformaciones en la historia de la evolución por nuevas necesidades de reacción y adaptación en la lucha por la existencia, se presenta una concepción que entiende la vida como una creación renovadora, cambiante y siempre más elevada, que se genera de dentro hacia fuera. Las categorías utilitaristas y positivistas pasan a segundo plano en beneficio de una explicitación creadora de la actividad de la vida, que se desenvuelve pródigamente, por superabundancia y no por necesidad y, por así decirlo, plena de fantasía. Los orígenes de estos principios que superan por dentro el evolucionismo naturalista de los siglos precedentes, se hallan en los precursores filósofos de la vida de las postrimerías del siglo XIX (Guyau, en Francia, Butler en Inglaterra, Nietzsche en Alemania); la doctrina de H. Bergson de la évolution créatrice representa la primera acuñación, por demás influyente, en el marco de la filosofía de la naturaleza. En esta dirección prosigue en Alemania particularmente M. Scheler.

En general se destaca otra vez, sobre todo en la crítica que se hace al darwinismo y a sus conceptos básicos, la espontaneidad de la vida, tanto en el organismo singular como en la evolución de las especies, a título de principio director y nota esencial de lo vital. Por ejemplo, la tesis de Uexküll acerca del mundo circundante de los animales opone a la mera "reacción" frente a estímulos externos y a la "adaptación" a las condiciones del medio dadas de antemano, el pensamiento de que el organismo selecciona de lo que le rodea su "mundo circundante" (como un todo articulado), construyendo de sus características peculiares su mundo y su espacio vital. La honda diversidad facticia de los "mundos circundantes" se genera por meros puntos de vista físico-fisiológicos y se explican por la espontaneidad natural de la vida y de sus direcciones endógenas. El pensamiento kantiano de que la realidad empírica, incluso la del mundo externo en el que arraiga el hombre, se halla condicionado por el sujeto y su espontaneidad, se extiende ahora a lo biológico.

Particular significación cobran en la interpretación del concepto de vida, asimismo, las nuevas investigaciones biopsíquicas (problema del instinto, actividades instintivas e inteligentes de los animales, vida y experiencia, vida y memoria, movimiento, acción y juego); aquí van ganando terreno la comprensión de la autonomía de la vida y las categorías específicas de la región de lo biológico, allá se declara improcedente la "explicación mecanicista" de la vida. Y la convicción fundamental de que la vida debe ser comprendida desde "dentro", al propio tiempo que debe explicarse fácticamente, se va imponiendo por doquier: en los caracteres fundamentales que el hombre descubre partiendo de su propia existencia (Heidegger), por grande que pueda ser el peligro de una interpretación que no rebase lo meramente humano. Importantes estímulos provienen de la investigación del "compor-

tamiento" (K. Lorenz, A. Portmann), que supera la concepción mecanicista del behaviorismo así como conceptos orientadores antropomórficos de la precedente psicología animal.

2. L a r e a l i d a d p s i c o - e s p i r i t u a l. Una ulterior e importante ruptura con las concepciones tradicionales de la realidad se lleva a cabo desde el campo de la psicología y en relación con las nuevas tareas de la fundamentación filosófica de las c i e n c i a s d e l e s p í r i t u (tan ricamente desarrolladas en el siglo XIX). Un poderoso y renovador impulso para la investigación filosófica acerca de las diversas regiones de la existencia, así como de su estratificación, proviene de allí. La ciencia de la p s i q u e, tal como fue planteada y concebida en el siglo XIX, estuvo en todos los países de Europa bajo el punto de vista de la ciencia natural exacta; se pensaba la realidad psicológica a título de "mundo interno", pero de modo análogo al mundo externo de la física: la psicología tenía que descubrir la legalidad causal de tal acontecimiento interno.

La tendencia así fundada, apunta a una estática y mecánica de los procesos psíquicos elementales. Las especies ontológicas de lo psíquico y lo físico se distinguen con todo rigor (fuera de las convicciones materialistas); el dualismo cartesiano (dos y sólo dos diversas regiones ontológicas) y su consecuencia en las doctrinas de Locke y de Kant de las dos esferas de la experiencia y de sus dos orientaciones de la realidad empírica, domina el concepto de la realidad. Pero la estructura de ambas provincias debe ser rigurosamente análoga; las categorías, aquí y allá, son (como en Kant) las mismas. Teoría de la asociación, fraccionamiento del alma en elementos psíquicos, "psicofísica", los nuevos métodos experimentales, tendencia a una conceptuación matemático-cuantitativa, teoría del paralelismo psicofísico o también de la "acción recíproca", todo esto está bajo el signo del fisicalismo. La psicología trata de separarse de la filosofía, con pretensiones de una ciencia autónoma y "exacta". ¡Tal situación no se advierte sólo en los psicólogos mismos y en las corrientes del positivismo, sino también en las esferas de la filosofía trascendental! La filosofía mantiene para sí la "conciencia" (intemporal), las funciones **a priori** de ella, la validez ideal-espiritual; la realidad de experiencia de la vida interna humana se deja (como en Kant) a la investigación psicológica causal y a su tipo de concepción real. El resultado es que se viene a excluir de la consideración "exacta" del acontecer psíquico todo contenido de valor y de sentido de la vida anímico-espiritual, acabando por explicar todo esto como un conjunto de mixtificaciones (explicables mediante leyes de tipo naturalista); para la libertad y espontaneidad creadora del pensar y hacer humanos sólo queda sitio en las abstracciones ideales de la doctrina de la conciencia trascendental. A la inversa, del lado de la psicología, nace la pretensión "psicologista" de poner bajo los dominios de la psicología empírica los puntos de partida filosófico-trascendentales (de la lógica, ética, estética, filosofía de la religión, etc.). Y superando la investigación psíquica de las vivencias singulares ha de iluminarse en su estructura básica, con métodos apropiados, la vida y creaciones culturales de la humanidad (¡contenido de las ciencias del espíritu!) en una "psicología de los pueblos". Psicología de la religión, ciencia psicológica de los sentimientos morales y jurídicos, psicología de la creación y placer estético, psicología del lenguaje, interpretación psicológica de las leyes lógicas fundamentales, han de ocupar el lugar de los correspondientes territorios de la precedente filosofía del espíritu.

Pero realmente donde, partiendo de un íntimo conocimiento de las "ciencias del espíritu" (ciencias culturales), se recurre a la ayuda de la psicología en los problemas de fundamentación filosófica, se revela la total improcedencia de este tipo de psicología, por lo menos para tales problemas. La "crisis de la psicología", que tiene sus causas en parte en estos hechos, en parte en las manifiestas deficiencias de la psicología de tal suerte concebida que trata de convertirse en doctrina del alma humana, —conduce a una caótica oposición de nuevos y viejos puntos de vista y direc-

ciones (psicología de los estados conscientes y psicológicos de lo inconsciente, psicología pragmática y psicología de contenidos transpersonales, psicología del intelecto, del sentimiento, de la voluntad y de las sensaciones, etc.). Dondequiera se van generando ensayos de una neofundación de la psicología (Janet, Ribot, J. Ward y su escuela, Brentano, James y otros) ya iniciada en parte en las postrimerías del siglo XIX, tanto en Europa como fuera de Europa. La muy honda y, más tarde, influyente psicología de vida espiritual en la obra y exigencias de F. Nietzsche ha contribuido fructíferamente de continuo como estímulo y paradigma para nuevas exploraciones vitalistas acerca de los nexos y articulaciones anímicos y espiritual-anímicos.

W. D i l t h e y el primero ha formulado y concebido (ya en 1894) del modo más hondo tal antagonismo metódico-fundamental. La psicología naturalista, que pierde de vista los nexos dados y vivientes de la vida anímico-espiritual, a causa de una construcción hipotética extraída de constantes psíquicas, que trata de poner en el sitio de unidades conclusas de motivación meras sucesiones causales, es insuficiente para las ciencias del espíritu y sus colosales contenidos de realidad. Una nueva dirección, por lo que hace a métodos y propósitos, de la psicología (orientada en las ciencias del espíritu fundamentalmente antinaturalista) se inicia y favorece, gracias a un esfuerzo común de la psicología y de las ciencias del espíritu. Pero es impulsada por doquier, ora por el concepto nietzschiano del "filósofo-psicólogo" (problemática de la concepción del valor y de la cultura), ora por el tema de la libertad empírica del Yo concreto-real del hombre (H. Bergson), tanto en las tareas de una concepción psicológica de lo religioso (Kierkegaard) como en el creacionismo espiritual. Los primeros decenios del siglo XX se hallan bajo el signo de la construcción de esta nueva psicología que en análisis descriptivo y "comprensión" de tendencias anímico-espirituales de sentido, al par que de rendimientos de conjunto, en la formulación e interpretación de las típicas actitudes de la humana personalidad, gana otra vez íntimo y fructífero contacto con los intentos de la pedagogía (Nohl, Spranger, Kerschensteiner, Litt), de la caracterología (Klages) (que nuevamente se desarrolla), de la investigación de la personalidad y de la individualidad y de la psiquiatría (Spranger, Klages, Dewey, Kraepelin, Jaspers). También la psicología profesional es afectada por el cambio de las concepciones y tareas y gana estrecho contacto con la filosofía, sobre todo con las investigaciones de la fenomenología de la conciencia (fenomenología del acto, que por su parte acentúa sus nexos con la psicología descriptiva: Husserl, Pfaender, Geiger; bosquejo de Scheler de la "ley del sentido de la vida emocional".

Para la nueva interpretación comprensiva de la realidad psíquica, que parte de las vivencias psíquico-espirituales y de ahí se eleva a la investigación de las funciones elementales —junto al retorno del sentido, valor y significación como categorías fundamentales de esta vida— es aún más característico la acentuación del carácter unitario de todas estas vivencias y operaciones ("estructura", "nexo estructural" en Dilthey y sus continuadores; el concepto de la cualidad estructural, introducida por Chr. v. Ehrenfels, toma en la psicología de la forma de Koehler y otros una nueva dirección). El nuevo proceder se orienta, aquí como en la "psicología de la totalidad" de F. Krueger, contra la tendencia aditiva de la psicología mecanicista, ante todo, contra toda la tradición de la psicología de la asociación. De importancia filosófico-general es, además, el tránsito de una psicología de contenidos y estados (por ejemplo de las "sensaciones, sentimientos") a una investigación de lo propiamente anímico y central en las funciones que ostentan siempre

un carácter personal. Aquí coincide la nueva psicología con la doctrina de los actos inaugurada por Brentano, que, continuada por la investigación fenomenológica, se ha extendido a todo el dominio de la vida emocional.

Queda concebida en general la dirección dinámica del ritmo como carácter fundamental de todo lo anímico. Frente a la "psicología sin alma" se toma, sobre base empírica y descriptivo-analítica, el nexo personal y la unidad del yo (aunque estratiforme y que aflora en los fenómenos periféricos) como nota esencial de la realidad psíquica. En la actualidad, se profundiza y extiende de preferencia el concepto de la realidad psíquica (a manera de una esfera de realidad, en ningún caso "puramente subjetiva"), se ataca asimismo el problema de lo inconsciente y de lo subconsciente —también esto en visión descriptivo-analítica y no en forma constructivo-especulativa. Frente a la mera "psicología de vivencias" se diferencia radicalmente entre lo real psíquico mismo y los aspectos y cortes que contiene la vida de la conciencia (L. Klages, M. Geiger). Ambos reunidos, lo consciente y lo inconsciente, forman para esta moderna manera de considerar el problema, un nexo unitario de la vida psíquica sin lazo de continuidad y en permanente acción recíproca, que desciende desde los más elevados grados de la actividad consciente y espiritual hasta los hechos más elementales psico-corporales. Los conocimientos así adquiridos crean, entre otros, un nuevo tipo de "psicología médica" que trata de curar por vía psicológica enfermedades y desviaciones anímicas. (V. v. Weizsäcker). Se origina una psiquiatría orientada psicológicamente (Janet, Charcot, Kraepelin, K. Jaspers), que labora con éxito en nuevas rutas con los métodos de la hipnosis y sugestión (Coué, Baudouin). Particularmente tiene enérgica y generalizada influencia en todos los países, el psicoanálisis y la "psicología de lo profundo", fundada y elaborada por S. Freud, desenvuelta por C. H. Jung en peculiar dirección y manera de investigar (tipos psicológicos); psicoanálisis y psicología de lo profundo que han hecho actual el tema de lo inconsciente anímico.

Si filosófica y poliédricamente se hace interesante el problema de la realidad psíquica (y con ello el tema de las regiones de la realidad en general) por el nuevo giro de la psicología, eso se debe al hecho de que tal renovada aproximación de la psicología a las ciencias del espíritu y a la hermenéutica espiritual del sentido de lo anímico en el hombre, no trae consigo una separación de la ciencia natural y de las categorías de lo natural en general. Más bien ocurre lo contrario: la psicología del presente penetra en proporción hasta ahora desconocida en las raíces naturales de toda vida anímica. El fisicalismo se halla superado, pero las relaciones con las ciencias biológicas son extraordinariamente íntimas. De nuevo se destaca el tránsito de la temática de los tiempos precedentes, predominantemente sensual-intelectualista (sensación, representación, memoria, pensamiento) a los procesos impulsivo-emocionales, así como las relaciones de los fenómenos y excitaciones inconscientes con lo corporal orgánico. También se pone al descubierto la vasta correspondencia de las categorías de lo biológico con las flamantes categorías estructurales de lo psíquico (totalidad = estructura, forma télica = tendencia orientada, espontaneidad central), de suerte que se habla de una penetración y marginalidad en que la bifurcación de "materia" y "conciencia", admitida desde Descartes, se abandona, sin dejar de palpar la diferencia ontológica de lo inextensivo-interno frente a lo corporal espacial. Efectivas categorías, legalidades estructurales, ritmos y orden de sucesión de la "vida", constituyen regiones ontológicas heterogéneas entre sí. Como nunca aconteció antes, se reconoce a lo psíquico su esencial condicionalidad respecto de lo corporal-orgánico y se marcan las estrechas correlaciones psicofisiológicas, particularmente también en contacto con las amplias investigaciones de la psicología animal (compárese, por ejemplo, la psicología del "behaviorismo" de Watson y la psicología del instinto de Mac Dougall en Norteamérica) y con los problemas de lo biopsíquico dentro de la Biología; —, sin embargo, pierde terreno decisivamente la interpretación naturalista de lo anímico. Ni a las ciencias del espíritu, ni a las ciencias de la naturaleza se subordina unilateralmente la psicología, según las nuevas concepciones de la época; más bien se advierte la íntima penetración que existe entre el fenómeno natural de la vida y la vivencia anímico-espiritual, en un nexo difícilmente perceptible en la estratigrafía y en la unicidad en lo diverso y heterogéneo. Aquí se pone al descubierto un amplio campo de problemas para la investigación filosófica.

Sobre esta base toma en Alemania una triple dirección la nueva psicología: la psicología de la escuela vira de una psicología experimental, múltiple y grandemente cultivada, a una psicología que comprende los nexos internos y las estructuras internas de lo psíquico (Koehler, Buehler, F. Krueger); en íntimo contacto con la psiquiatría se desarrolla una nueva ciencia de las relaciones del ser anímico y corporal (Kretschmer, Jaensch), y partiendo del principio de la "comprensión" florece ante todo la psicología de los tipos (Spranger, Jaspers, Jung y otros).

3. Otro importante tema de la investigación filosófica de la realidad arranca de las nuevas exploraciones, debidas a las ciencias especiales, de la vida anímico-espiritual y particularmente del tema en torno a los fundamentos de las ciencias del espíritu: el problema del ser espiritual.

La legalidad propia de lo espiritual en general era el tema que orientaba la lucha contra el psicologismo, que las escuelas de la filosofía trascendental (en otra forma también la filosofía del espíritu, por ejemplo de un Eucken) tuvieron que emprender contra la creciente penetración de la actitud y pretensiones psicologistas (sobre todo en la lógica y teoría del conocimiento); con particular energía y éxito se libró esta lucha, a la vuelta del siglo, en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* de HUSSERL (véase parágrafo 47, 3). La peculiaridad de lo espiritual (desde luego de las leyes de sentido y valor) frente a toda vida y vivencia psíquicas (anímico-espirituales) se reconoce desde entonces, incluso por la psicología misma, y es explorada de modo múltiple. Empero, al paso que la época de la filosofía trascendental veía los contenidos y leyes espiritual-ideales, según el modelo kantiano, en una "conciencia en general" atemporal, o los ponía en una esfera de normas y "valoraciones" de la conciencia, se abre paso en el presente la idea, ya exigida por Bolzano ("principio en sí") en el siglo XIX, de que el carácter ontológico de todo lo espiritual-ideal es independiente de la conciencia (N. Hartmann, A. v. Pauler y otros). El problema del ser ideal-atemporal en su heterogeneidad y autonomía frente a todo lo real-espacial, es el tema medular de la ontología actual, en la que domina la tendencia a captar descriptivamente parejo ser en su carácter propio y en sus maneras como es dado, con independencia de las hipótesis especulativas tanto del platonismo como de la doctrina kantiana de la conciencia. Esto se convierte en fundamento de nuevos temas acerca de lo espiritual en el real acontecer cósmico.

La nueva posición se refiere a la realidad objetiva del espíritu, en el mundo de la civilización y cultura, construído por el hombre y sustentado en la vida humana. Esta esfera de la realidad y su vida y crecimiento histórico, autónomo —aunque no independiente— respecto de la realidad de la naturaleza orgánica e inorgánica, constituye el objeto nuclear de las ciencias del espíritu. La psicología no puede dar por sí misma el fundamento filosófico de estas ciencias, tampoco cuando pasa del análisis de la conciencia individual y de sus vivencias al campo de los hechos sociales (*Psicología de los pueblos*, de WUNDT; *Psicología de las masas*, de LE BON; *Psicología de los "primitivos"*, de LÉVY-BRUHL, etc.). Decisivo para la

ciencia del espíritu y el mundo vital del hombre "histórico-social" que se expone en tales ciencias, son las realidades de las obras, instituciones, formas de vida (que, a decir verdad, trascienden toda suerte de "vivencias"), como salen al paso a los individuos, en lengua y arte, moral y derecho, religión y ciencia, economía y política. Que tales realidades se hallan condicionadas en su existencia y evolución histórica por la capacidad creadora del hombre y de las vivencias humanas, no las convierte en un contenido parcial del dominio psíquico, en su conciencia que se tiene en cada caso y que sobrepasa la existencia propia co-condicionante, incluso de toda formación de la conciencia y de la vida anímica.

La acuñación filosófica de esta realidad espiritual en el presente (desclavada tanto de la realidad psíquica como del ser ideal-espiritual) se halla en contacto, de preferencia, con el concepto hegeliano del "espíritu-objetivo"; y también aquí se lleva a cabo la investigación, analizando las realidades empíricas dadas en todos los dominios de la vida cultural humana y de sus rendimientos, para exhibir los caracteres ontológicos específicos, particularmente las formas de existencia histórico-temporales de esta realidad espiritual —todo ello al margen de las hipótesis metafísico-generales (idealistas), bajo las cuales aún se encontraba la doctrina del espíritu objetivo de Hegel. En muchos lugares de la filosofía de la cultura y sociología del presente, se abre paso esta manera de plantear los problemas partiendo de las renovaciones de Hegel, en los marcos de la "filosofía de la vida" de Dilthey y sus continuadores, que se eleva cada vez más de la "vivencia" psíquica a la dinámica y rítmica de la vida de la realidad espiritual, a la dialéctica peculiar de los estilos y formas, o en la psicología de tipos (Spranger, Jaspers), que habla de las "formas de vida" del hombre o de las "concepciones del mundo", al tomar como punto de arranque la conciencia viviente, pero para interpretarlas como manifestaciones objetivo-históricas del mundo espiritual en su riqueza de estructuras. Se preocupan del tema, en especial H. Freyer (reconociendo que el espíritu se torna objetivo en las obras) y, explorando en toda su anchura la realidad espiritual y sus articulaciones ónticas, N. Hartmann.

El concepto actual de vida comprende, tomado en toda su generalidad, la realidad orgánica, psíquica (psíquico-espiritual) y espiritual, y la 'filosofía de la vida" del presente —frente a los conatos, por ejemplo en Fichte o Jacobi muy diferentes por la solución que daban a los problemas de la experiencia y de la realidad, poniendo en segundo término el concepto religioso de "vida"— se halla determinada en sus muy diversas direcciones ante todo por el punto de partida de lo cultural-histórico, o lo orgánico, o lo psíquico; en ciertos casos, por las perspectivas de una articulación de estas esferas. Tal comprensivo concepto de la vida está en la base, clarificado o no, en las obras de la mayor parte de los pensadores, que manipulan realidades culturales y espirituales, de Dilthey y Nietzsche hasta Simmel, Troeltsch, Spengler o Klages. Una problemática metafísico-cosmointuitiva, por demás influyente, se origina en las tensiones entre vida y "espíritu", que se van provocando en la conciencia vital y cultural de nuestro tiempo. Desde Guyau y Nietzsche se pone a la orden del día, junto a una honda comprensión de la creación y valoración anímico-espirituales y del sentido que tiene toda realidad cultural en el marco de las fuerzas orgánico-vitales, el tema de la significación impulsora u obstructora de la conciencia y del espíritu respecto de la vida (particularmente tocante a la potencialidad vital del "alma"). Por demás conocida llega a ser ante todo la doctrina crítico-cultural pesimista de L. Klages acerca del "espíritu como enemigo del alma"; M. Scheler ofrece una perspectiva metafísica vinculada al viejo Schelling y E. v. Hartmann, pero que se aparta del pesimismo, en su doctrina de la jerarquía fundamental de las potencias de "impulso" y "espíritu", diferentes en sí y ontológicamente independientes.

4. En estos como en otros dominios de la investigación de lo real se van gestando hoy por hoy, otra vez, los problemas ontológicos fundamentales, partiendo de los temas referentes a los métodos y al conocimiento, de épocas anteriores. La reflexión filosófico-trascendental acerca de los "fundamentos lógicos" de las ciencias y de los tipos de ciencias se eleva sobre sí misma hasta una iluminación, de base filosófica, de los propios dominios de la realidad; saliendo de las formas de la intuición y del pensar de la conciencia, penetra la investigación en las categorías del ser (por ejemplo en las esenciales estructuras de la vida orgánica o de los nexos anímico-corpóreos en la forma existencial del espíritu histórico, incluso en la región ontológica de la conciencia misma), en suma: de la lógica trascendental a la ontología (parágrafo 48, parte inicial). Desde luego hay que distinguir esta nueva doctrina del ser, de las ontologías de los viejos sistemas metafísicos, en que aquí no se toma como base y punto de partida un ser único y absoluto, tal vez en la esfera de un mundo supratemporal de Ideas, sino en lo dado y reconocido del mundo de la experiencia. El ser en el tiempo, degradado en la vieja metafísica a mera fenomenalidad, constituye su fundamento y su palpable objeto. Y la pretensión no aspira a una sistemática del ser, cerrada y conclusa (de carácter deductivo o dialéctico), sino a una investigación progresiva y valoración en los marcos de la experiencia natural y científica. Propósito fundamental es delimitar entre sí las regiones ontológicas especiales y sus estructuras categoriales en su peculiaridad, justamente en oposición a aquel punto de vista, alguna vez tan difundido, que esperaba de la filosofía la construcción de un monismo de la clase que fuera.

En particular se dirige esta tendencia inquisitiva, que no teme la pluralidad y discontinuidad en los dominios del ser y de la realidad, contra el hábito mental del naturalismo que quería ver en el ser un todo homogéneo y que siempre se esforzaba por reducir una esfera en otra (de preferencia, lo "más elevado" en lo "más bajo"). La diversidad irreductible de las regiones ontológicas, comprimidas en la manera de pensar del siglo xix a un mínimo (por ejemplo, en la dualidad de psíquico y físico, o de conciencia y materia), se defiende ahora en toda su extensión y riqueza, aunque se complique la idea de conjunto y se haga problemática la solución constructiva del tema cosmológico. Las viejas disyunciones de la metafísica (idealismo-realismo, por ejemplo, o espiritualismo-materialismo), con su rígida incondicionalidad, se posponen a un reconocimiento de una rica estratigrafía de lo dado. Se combate a la vieja ontología (desde la Antigüedad hasta Wolff), por lo que hace a su contenido, ante todo la orientación unilateral frente a las diversas regiones de la experiencia del mundo externo, orientación funesta para los otros estratos ontológicos (por ejemplo, vida, personalidad, historia) y que se expresa en el predominio del concepto de cosa y sustancia. Incluso el carácter estático del concepto tradicional del "ser" (desde Parménides y Platón) reclama hondas transformaciones en correspondencia con la influencia de una doctrina dinámica actualizante, en todos los dominios de la experiencia de la realidad y de la creciente significación de la dimensión temporalista para la exploración y comprensión de los dominios todos del mundo.

La ontología del siglo xx se desenvuelve, partiendo de la tendencia hacia cosas y objetos, en los marcos de una filosofía de la conciencia. La "teoría del objeto", de Meinong y su influencia (por ej., en las investigaciones de H. Pichler), constituye un momento de transición importante; la investigación de las categorías de O. Hamelin, en Francia, y Bradley, en Inglaterra, proponen asimismo un nuevo punto de partida. Pero la fenomenología da el impulso decisivo, en cuanto se pasa de la investigación de los actos a los objetos "intencionales". E. Husserl pide y bosqueja,

aun en los marcos de su idealismo trascendental, una ontología como ciencia pura de esencias, en la cual a cada "región" de objetos y de estados objetivos ha de corresponder una propia "ciencia eidética regional". Sobre las ontologías "materiales" (de contenido) están las "formales", donde deben ser exhibidas las bases ontológicas de las leyes de la lógica formal.

Otros pensadores de la corriente fenomenológica se liberan de los supuestos teorético-conscienciales de este inicial punto de partida y dan a pareja ontología un giro realista: se lanzan a estructuras ontológicas y esencias cósmicas independientes de la conciencia, así ante todo M. Scheler. (También apunta la nueva ontología a una manipulación de la realidad trascendente-consciencial y sus diferencias respecto de la inmanencia de la conciencia; en tal plano se procede, por ejemplo, tras la "teoría de la realidad" de Driesch, en la "filosofía de la realidad" de Heinrich Maier y su doctrina de las categorías, en la teoría de la realidad de Burkamp o, particularmente de manera inequívoca y vigorosa, la "ontología de la realidad", que pone en segundo plano toda teoría del conocimiento, toda "intuición de la esencia", toda filosofía de vivencias). Con actitud fenomenológica, cuyo peculiar peso también se pone en una decisiva y renovada toma de posición de los caracteres del ser de nuestra experiencia y vivencia precientíficas y acientíficas, aborda M. Heidegger nuevamente los temas ontológicos, acepta como punto de arranque para las diversas ontologías la analítica del existir humano; partiendo de esta base ("ontología fundamental") ha de esclarecerse tanto el "sentido" del ser en general, como desarrollarse la "genealogía" de las otras especies de ser, gracias a un tipo de hermenéutica universal que penetra, desde la comprensión ontológica común e ingenua, en las más hondas conexiones de cosas y situaciones dadas.

Frente a la manera de proceder que parte de una peculiar especie de existencia (de la existencia que "nosotros mismos somos") que no niega la relación con el punto de vista de la conciencia, bien que reconociendo el decisivo tránsito de la filosofía trascendental a la ontología, toma la ontología de N. Hartmann fundamentalmente su punto de arranque en el ancho campo de las experiencias como aparecen ante nosotros de preferencia gracias al trabajo que llevan a cabo las ciencias particulares, en sus descubrimientos de la realidad. Desde muy diversos puntos de partida metafísicos (metafísica del conocimiento, problema de la libertad de la voluntad, tema del ser espiritual) ganan terreno las nuevas maneras de plantear las cuestiones ontológicas; la fundamentación misma se inicia con los clásicos interrogantes de lo "que existe en general" y de "lo que así es y existe", —interrogantes, empero, que se apartan de la sistemática especulativa precedente y que se tornan una investigación bajo el signo de la actual comprensión de la realidad y de la conciencia científica, para hacer transparentes en amplia reconstrucción de una teoría óntica de las categorías (comenzando con los modos de ser de la posibilidad, realidad y necesidad) los fundamentos estructurales del mundo real en su totalidad como en sus medulares dominios, desde la materia hasta el ser espiritual en la esfera de lo humano, de la cultura y de la historia.

Significativo tema fundamental (al lado del problema de la manera de darse la realidad, planteado de nuevo por Dilthey y continuado por M. Scheler, véase parág. 47, 4) el del ser ideal, en su peculiaridad y en su contraste con lo real, así como en su vínculo con éste.

Pero la ontología de la realidad apunta aquí, lo mismo que a una mostración de las peculiares categorías y de las diversas categorías en las variadas zonas de la realidad, al estudio de las decisivas estructuras ("leyes categoriales") que captan el mundo a modo de un sistema *estratiforme* de grados autónomos y, sin embargo, realmente vinculados y codeterminados por los más bajos. El realismo actual, constituído sobre una investigación científica de la realidad —ante todo científico-natural— y la cambiante conciencia del mundo del siglo XIX (en amplios círculos de la filosofía europea, por ejemplo en Inglaterra, en victoriosa penetración frente a los sistemas idealistas transmitidos y renovados), se aparta de la sistemática naturalista en beneficio de esta investigación ontológica y categorial conforme al modelo de las postrimerías del siglo XIX; así se abre paso una imagen filosófica de la "reconstrucción del mundo real", que toma en cuenta la significación propia de la vida y del alma, del espíritu y la historia en su palpable realidad, sin desconocer su raíz y condicionalidad en capas ónticas más elementales y poderosas, que no pueden ser explicitadas desde "arriba".

A la radical repulsa que priva en esta ontología estratiforme de una explicación y construcción unitarias, sobre todo del intento por derivar las especies superiores de ser de las inferiores, se compagina el concepto de la emergencia *(emergent evolution)*, generalizado en Inglaterra en los filósofos de la naturaleza y metafísicos (primero en C. L. Morgan, después aún en S. Alexander).

La aparición de las maneras de ser superiores y diferenciadas sobre la base de las inferiores y en el mundo circundante de éstas (portadores de vida dentro de la materia inorgánica, conciencia e inteligencia de lo orgánico) es, esencialmente, imprevisible, y precisa aceptarlo como hecho fundamental de la articulación de la realidad. En estos pensadores prevalecen una forma de conceptuar el mundo que deja atrás la idea de Bergson de la *évolution créatrice* y, en general, de toda la llevada y traída "filosofía de la vida", —para no mencionar el evolucionismo naturalista del siglo pasado.

49. Hombre e historia

En el marco de las orientaciones contemporáneas, empeñadas en una cabal elaboración de la nueva metafísica que hace objeto de estudio el mundo de experiencia, también al margen de ella, empero, se convierte el ser y la existencia del hombre en un tema particularmente sugestivo. Las sugerencias para ello vienen ya del siglo XIX, en aquel viraje de la filosofía del absoluto y de la razón (supratemporal) a la realidad finita y "sensible" del existir humano, por ejemplo en el "antropologismo" de Feuerbach. (La filosofía del Absoluto había determinado hasta Hegel toda posición metafísica). En aquel tiempo desemboca, con mucha frecuencia, la nueva actitud en el naturalismo, que en su consecuencia lleva a un autoaniquilamiento del hombre, ya que para la nivelación de su poderío excepcional disuelve su libertad y su conciencia de responsabilidad en un sistema mecanicista de cosas y fenómenos. Ensamblada en un orden natural que todo domina, orden natural perceptible en las legalidades de la "ciencia" y, por tanto, susceptible de un aprovechamiento técnico, debía garantizarse, según la convicción de la época, la seguridad de la existencia humana, su organización social y su "progreso" histórico.

Frente a tal actitud y doctrina (como en oposición a la idea de Humanidad de las escuelas idealistas, que había llegado a ser una idea abstracta y descolorida) vuelve a tener de nuevo conciencia de su peculiar situación dentro de la realidad del hombre del siglo xx, para quien se tornan problemáticas las poderosas convicciones de la tradición religiosa y metafísica, y enteramente insostenibles aquellos esquemas de la concepción "científica" del mundo. Frente a las muchas ciencias particulares que parcialmente tratan del hombre (ciencias naturales y del espíritu, con

inclusión de disciplinas como la psicología y la sociología, nacidas de la filosofía), se viene exigiendo una a n t r o p o l o g í a f i l o s ó f i c a: esto es, una disciplina que muestre, desde un punto de vista fundamentalmente filosófico, el ser del hombre, en su integridad y unidad vitales, según su esencial situación en el mundo de la realidad, y según su sentido de la existencia, que se revela en la experiencia de la vida tanto personal como histórica. Para las metafísicas aspiraciones de la actualidad, se convierte en punto de partida y centro esta nueva manera antropológica de plantear los problemas, que no permanece en los marcos tradicionales de una metafísica de lo absoluto, de la razón, deducida de lo eterno y de las "Ideas", sino que se planta en la autoexperiencia de la existencia humana temporal-finita en su situación que guarda con la realidad; en todo caso pone en segundo plano a la "psicología" metafísica que representaba, en el cuadro de la vieja metafísica, casi exclusivamente el tema del hombre, con su unilateral orientación a los problemas de la sustancia e inmortalidad del alma.

Al propio tiempo cobran nueva actualidad los problemas filosóficos en torno al carácter social de la existencia humana y de las relaciones ontológicas y de sentido del individuo con la comunidad, en relación con las conmociones políticas, crisis y nuevas instituciones de la época y el crecimiento considerable de los conocimientos sociológicos. El *mundo histórico-social-humano* (W. Dilthey) en general, se convierte en tema preferente de la teoría filosófica de la realidad, partiendo de la muchedumbre de experiencias, apenas abarcable ya, de todas las ciencias del espíritu. Además impulsa a una nueva actitud filosófica acerca de la *historicidad esencial del hombre* en general la honda conciencia histórica del hombre europeo con todas sus excitaciones de la vida diaria y de la praxis, unida a la experiencia actual de los poderosos ajustes que experimenta la vida de los pueblos. Se desenvuelve una nueva filosofía de la historia, cuyos designios se ponen tanto en la tarea de mostrar los caracteres ontológicos y las formas de acontecer de estas regiones de la realidad de la vida y conciencia individuales, como en la autoorientación existencial del hombre, responsable de su presente histórico e inserto en él.

1. La nueva filosofía del h o m b r e trata de exhibir las estructuras básicas del ser del hombre en su unidad y concreta totalidad, tal cual se ofrece empíricamente —y tanto en la conciencia natural como en la reflexiva— a las perspectivas parciales y abstracciones metódicas de las ciencias especiales. Partiendo de la viviente autoexperiencia, se ve el nuevo y medular tema en una captura de conjunto de las perspectivas científicas (de índole biológica y fisiológica, médica, psicológica, etnológica, sociológica, histórica y propia de las ciencias del espíritu) y de las postreras conquistas de los últimos tiempos.

Un inicial e importante punto de partida es la concepción que transforma y pone en crisis —ya desde el siglo XIX— el sentimiento y comprensión ontológica de que el hombre, siendo primariamente una esencia natural en el marco de la realidad entera, echa raigambres con todas sus fuerzas y tensiones de su vida "anímica" y "espiritual" en la naturaleza, sobre todo en las texturas biopsíquicas, al irse desarrollando paulatinamente dentro del mundo de lo orgánico. La faena se polariza a fijar sobre esta base la estructura ontológica peculiar y propia del hombre, su esencial diferencia respecto del animal, al propio tiempo que su específica situación en el mundo, en oposición a la antropología naturalista de la filosofía popular de las postrimerías del siglo XIX, como de la llamada etnología biológica de pretensiones científicas. No es ahora el problema el hombre sobre o fuera de la naturaleza (como "alma" o "espíritu", como "**res cogitans**" o "Yo", como "razón" o como "conciencia" y "sujeto", pertenecientes al reino de las "almas desaparecidas", según la expresión lapidaria de Feuerbach), tampoco el hombre como esencia natural simplemente, como era el caso en el evolucionismo "darwinista" y "monismo", sino las regiones ontológicas del hombre, paradójicas para las ordenaciones habituales, así en la naturaleza como frente a ella y superiores a ella, en sus rasgos esenciales. El decisivo impulso en esta dirección parte de M. S c h e l e r.

La tarea aquí expuesta programáticamente, después proseguida en particular por Helmuth Plessner y en forma asaz diversa por Arnold Gehlen, trata de descubrir los grados esenciales de lo orgánico (plantas, animales, factores básicos de la vida zoológica en un ordenamiento jerárquico), que para la estructura cabal del ser del hombre son condicionantes y que en el hombre todos quedan comprendidos, pero que al mismo tiempo constituyen la base y sirven de marco para determinar su posición propia. En este problema hay que mantenerse a distancia de las construcciones teleológico-metafísicas del tipo de la filosofía natural romántico-idealista —de Schelling a Carus o E. v. Hartmann, con sus conceptos de "inteligencia inconsciente" o vida volitiva en lo subhumano, Odisea del Espíritu—, también allí donde, por así decirlo, se habla de preformas de caracteres humano-espirituales en los grados de lo orgánico, por ejemplo de la "opción" que hay que distinguir rigurosamente de la "libertad" humana, o la "inteligencia práctica" que se dilata, sin lazo de continuidad, desde los animales superiores hasta el hombre como **homo faber**. Los caracteres específicos del hombre son buscados (por Scheler) en la aptitud, fundamentalmente diversa de la inteligencia práctica y su esencial vinculación a la existencia, de la conciencia y conducta humanas, de ser determinados por el "ser así" de las cosas, hasta la capital posibilidad de la completa abstracción de la existencia ("ideación"); además, en la "sinceridad mundana" del hombre, en la tenencia del "mundo" y auténtica objetividad frente al arraigo del animal a su mundo circundante, en la capacidad de la "vida ascética", de la inhibición y desinhibición voluntarias, represión y sublimación de los instintos vitales, por el "espíritu" —la plenaria vitalidad creadora y henchida de contenidos se halla referida a la dinámica de los impulsos vitales. El peculiar puesto del hombre en el cosmos recibe su más agudo acento, pues, por el carácter metafísico de la conciencia vital humana: esencial referencia a su esfera de lo absoluto, no importa con qué convicciones religiosas, con qué verdades o sucedáneos se satisface esta tendencia.

En los marcos de tal antropología llega a ser posible una estimación más justa de las fuentes vitales en la existencia anímica y espiritual del hombre (tal antropología viene siendo impulsada filosóficamente desde la apasionada actitud de Nietzsche respecto a la significación del "cuerpo" y las "fuerzas impulsivas fisiológicas" en la conducta y creaciones del hombre), que la que hubieran podido hacer, por una parte, la época del naturalismo darwinista, y, por la otra, el idealismo consciencial. Así, por ejemplo, se ofrecen nuevos puntos de vista para una profunda revaloración del pragmatismo vinculado al naturalismo y utilitarismo y que desemboca en una relativización de todo lo espiritual (compárese parágrafo 47, 4); M. Scheler mismo pone en tal relación particularmente el problema de la percepción ("teoría impulsomotora de la percepción"). También la teoría del conocimiento y de la conciencia de H. Bergson, fundada filosófico-naturalísticamente (instinto, inteligencia, intuición; memoria y conciencia, actividad vital y percepción) y ante todo la doctrina de la percepción de M. P a l á g y i, de tanto éxito, ofrecen nuevas posibilidades para captar, partiendo de las tendencias medulares de la vida, la conciencia humana, el conocimiento, la vivencia y comprensión del mundo.

Así como en estas posiciones pragmático-naturalistas toma nuevos giros el viejo voluntarismo —primero el del tipo de Fichte o Schelling, y, después, particularmente el de Schopenhauer, o también de Maine de Biran— un voluntarismo cuyas repercusiones durante el siglo XIX se perciben hasta en la "filosofía de la vida" de Nietzsche, Dilthey, Bergson, o en la nueva psicología; asimismo la concepción e in-

vestigación del hombre que se va imponiendo en la filosofía del presente, arranca de los hechos emocionales impulsivos (en vez de la ratio y de la "conciencia"). Nietzsche y, después, Dilthey, son los grandes anunciadores y propulsores también en estas cosas; ambos proponen a la época, llevados por muy diversas experiencias e intenciones, la tarea de comprender la vida y creación humanas de las capas vitales de la existencia, partiendo de la inter-acción y oposición de los impulsos y necesidades fundamentales, de las voliciones, pasiones y tendencias emotivas. Para esta consideración vital-psicológica, representada hoy particularmente por Klages, y en cuyo seno juega un rol importante la relación en que se ponen las tendencias inconscientes o subsconscientes de la vida con los fenómenos conscientes, suministran un rico material las investigaciones de la psicología médica (Freud, Jung, Kretzschmer, P. Schilder). La nueva imagen del hombre que se saca de aquí, está en rudo antagonismo con aquella antigua y vieja tradición de Platón a Kant y otros pensadores más recientes, que ve el núcleo de la esencia humana en el "alma" o en la conciencia pensante, en la razón o en la "auto-conciencia", reputando las pasiones y afectos, las "inclinaciones" e impulsos a modo de satélites ("perjudiciales" a veces). La tierra vegetal de toda humana vida, vivencia, creación, es buscada ahora, tratándose ya del individuo como de los pueblos, en las fuerzas instintivas e impulsivas anónimas, por así decirlo.

2. Un rasgo muy importante de la nueva antropología en formación, es su intento de considerar al hombre como unidad "cuerpo-alma", aunque tal vez en ninguna época la diversidad de convicciones acerca de la integridad del ser del hombre ha sido tan hondamente pensada como hoy. Pasa a segundo plano el viejo dualismo, de origen platónico y cartesiano. Las teorías, provenientes de la Edad Moderna, de la mutua acción psicofísica o del paralelismo —hacia fines del siglo XIX, en que hubo tanta hostilidad por la metafísica, y que fue tal vez el único problema en que se mantenía viva la discusión metafísica—, se revelan insuficientes para los nuevos temas. Frente a la parcial acentuación de los "influjos" físicos (fisiológicos) en lo espiritual-anímico, que hizo triunfar al naturalismo contra la vieja doctrina del alma, ahonda de modo extraordinario el nuevo siglo en la mutua dependencia y relación de las diversas vertientes y estratos de la vida integral humana; sobre todo se pone al desnudo, por la medicina, el profundo influjo de lo anímico sobre lo corpóreo (enfermedades psicógenas). No se tiene la tendencia a considerar lo fisiológico como causa de lo psíquico, ni viceversa, sino de comprender al hombre, primariamente, en todas sus funciones y modificaciones, incluso en sus desdoblamientos y antagonismos, a modo de una psicofísica unidad vital, tal como se nos ofrece en la cabal experiencia del análisis de las ciencias particulares. También aquí se revelan variadas perspectivas metafísicas de nuevos puntos de partida en lo dado de manera inmediata.

Sean nombradas aquí tres tendencias inquisitivas, que en esta dirección exhiben e inauguran una nueva concepción medular de la unidad anímico-corporal. Una es la doctrina médica de la "constitución", que, según el precedente francés en las postrimerías del siglo XIX, se esfuerza hoy enérgicamente por mostrar los tipos de la personalidad psicofísica, cuyas notas esenciales se sacan tanto de lo psíquico como de lo corpóreo, tanto del carácter como de la estructura corporal, y se refieren a la unidad de la integral vitalidad en cada uno de los tipos de vida (Fr. Kraus, Kretzschmer). La nueva manera de plantear las cuestiones ha progresado mucho en la psicología (C. H. Jung, E. Jaensch, Kroh) y en la nueva caracterología orientada en sentido médico. Las flamantes ideas que se obtienen de aquí para la biología y patología de la persona cobran inmediata importancia en el marco de la concepción filosófica del hombre (L. Binswanger).

Así como en estas investigaciones, entre otras, se destaca la inmensa importancia de lo corpóreo y de la especie de vitalidad para la integral estructura de la personalidad y en sus posibilidades, también se consagra al problema del organismo un

nuevo interés, dentro del propio seno de la filosofía (determinado ante todo por Nietzsche), un nuevo interés que ya Schopenhauer había puesto de relieve, en lucha contra todo espiritualismo e idealismo del espíritu, tan vigorosamente, tocante a la propia experiencia humana y del ser en general, desde su peculiar posición filosófica. Particularmente en los marcos de la investigación fenomenológica, se fija, desde nuevos puntos de vista, la diferencia entre lo "orgánico" (incluyendo lo vital dado) y toda experiencia externa de "cuerpos", con resonancias inclusive en la "filosofía de la existencia" (Sartre). Se pone al descubierto un nuevo reino de fenómenos, frente al cual los viejos dualismos se revelan como insuficientes, incluso la mera oposición teorético-cognoscitiva de Locke y Kant de la experiencia externa e "interna" (referida aquélla a lo físico, ésta a lo psíquico). Partiendo de la psicología médica (P. Schilder, "esquema corpóreo"), se inician aquí nuevas investigaciones. Aparece con claridad una nueva estratigrafía de lo humano, en la que lo somático y lo psíquico se ofrecen como un todo inseparable.

Otro momento de inusitada importancia es el nuevo interés de la época por los fenómenos de la expresión de lo anímico y lo anímico-espiritual, en la conformación del cuerpo y las manifestaciones corpóreas. Se pone a la fisonómica y grafología, junto con otros hechos, en el punto central del conocimiento del hombre y la ciencia de la vida, sacándolas de sus posiciones marginales inciertas; se halla en formación una ciencia general de la expresión como doctrina de la actividad y manifestación integrales y visibles del hombre, tal como se revelan en la escritura, en la conducta, en el gesto, en el lenguaje. Las viejas teorías de la expresión (Darwin, W. Wundt) se consideran ya enteramente insuficientes; ante todo, con L. Klages se inician nuevos puntos de vista, quien ha logrado ya particulares éxitos en torno de este dominio total. Para captar la unidad anímico-corpórea es, sobre todo, importante la inmediatez de las relaciones (no determinable por ningún concepto de causación) de la expresión y del acto mismo de auto-expresar, así como la penetrante idea de que pertenece a la esencia de lo espiritual en general la exteriorización material y perceptible y, por así decirlo, el lenguaje. Surgen también consideraciones filosóficas que tratan de ver en la expresión el fenómeno originario de la vida en general.

3. La restauración del tema del hombre (que en su parte llevaba **ad absurdum**, particularmente la convicción positivista de que la realidad está repartida entre las ciencias positivas, y de que a la filosofía, por tanto, sólo quedaban las tareas reflexivas de la lógica y de la metodología, etc.) se genera a la vez de los viejos caracteres esenciales del hombre como la libertad y la personalidad. El estilo naturalista de pensar del siglo XIX, que había penetrado hasta en la práctica, por ejemplo en la interpretación del derecho y en la administración de la justicia, trataba de mostrar al hombre como un punto de cruce de vastas legalidades y series de condiciones, para las cuales suministraron un abundante material nuevos descubrimientos de carácter sociológico, heredobiológico, psicológico, histórico. La actividad del hombre singular, su responsabilidad y libre albedrío, la interna espontaneidad y peculiaridad de su personal esencia se perdió de vista más y más. Psicología, sociología, historia se hacen pasar en principio y de modo evidente como una consideración "científica" de base determinista (las más de las veces de índole naturalista, o, por ejemplo, afirmando el curso dialéctico inevitable, a modo de testimonio de la "ciencia"). El presente opone a esta manera muy socorrida de interpretar la existencia como un apaciguamiento en el curso del devenir, un nuevo sentido en pro de la libertad y aptitud decisoria del hombre, en pro del destino individual de la autorrealización en cada una de las situaciones de la vida (incluyendo todos los factores determinantes), en pro de la indeterminación de las posibilidades del futuro y la espontaneidad de planes e intervenciones.

De esta guisa se siguen hoy nuevos caminos, sobre todo en el problema metafísico de la libertad de la voluntad, que a la vuelta del

siglo había caído en descrédito como "incientífico" en amplios círculos, por ejemplo en el neopositivismo (hasta hoy), al paso que en el campamento contrario de la filosofía idealista trascendental se convirtieron en punto de partida, libertad y espontaneidad espiritual como caracteres evidentes de la "conciencia" que condiciona y somete a normas toda realidad objetiva, con sus legalidades. Las nuevas maneras de plantear los problemas no se hacen en los marcos de una construcción metafísica, como era el caso en la filosofía de la libertad del idealismo alemán (y de sus ulteriores manifestaciones hasta el neohegelianismo del presente) o del "espiritualismo" francés; se insertan conscientemente en el curso de la vida humana y su situación dentro de la realidad que se ofrece a la ciencia y a la experiencia de la vida. Se trata de exhibir la libertad del hombre individual, concreto y real, en su vida en el tiempo, frente a la tendencia unilateral —y hace poco aún dominante— de buscar la libertad en lo supraempírico-supratemporal (carácter inteligible, espíritu, conciencia en general, "Idea" de la libertad a modo de punto de vista necesario de nuestro obrar), y de abandonar en manos de principios causales de experiencia la realidad psíquica y social, como si no se tratara de otra cosa que de hechos naturales. El afán de la época apunta dondequiera a superar la mera oposición del determinismo e indeterminismo, a captar la libertad humana en los marcos de la honda necesidad y del patente ritmo de la existencia natural e histórica, y de concebirla en su carácter positivo, según el cual puede conformar la realidad —no sólo como contingencia e indeterminación.

Tocante a esta nueva posición en el viejo problema de la libertad, es particularmente significativa la doctrina de la libertad de E. Boutroux y, después, de H. Bergson, que se fue generando de la tradición del espiritualismo francés, y en la que el primero de ellos parte de una consideración de la estructura total de la realidad en sus diversos grados (importante punto de partida para la ontología regional del presente) y del rol que juega en ella la legalidad natural; el segundo, por su parte, avanza en lucha contra el mecanismo dogmático de la psicología tradicional hacia una característica positiva de los actos de libertad como una suerte de actividades de concentración de la persona total, partiendo de sus capas más profundas, que es posible, precisamente, por la temporalidad esencial de la vida psíquica. (Esta concentración no es común, ya que se alcanza raras veces y rompe con todos los mecanismos habituales.)

Al paso que esta última doctrina de la libertad parte del carácter del hombre que se descubre creador y cambiante, el nuevo análisis del problema de la libertad de N. Hartmann proviene de la ética y de la relación regulativa para ésta, de la libertad y responsabilidad, como piedra de toque de una metafísica de la vida moral. Tal análisis se inserta en el desarrollo kantiano del tema (antinomia, libertad en el entendimiento positivo, libertad bajo ley) y se desenvuelve sobre la nueva base de la ontología regional de la realidad que acabamos de citar y de la ética material de los valores. Continuando la antinomia kantiana de la causalidad en una "antinomia del deber ser", ahora formulada, que se opone a la disolución de la libertad en lo supra-personal (concepto de libertad del idealismo y de las doctrinas religioso-teleológicas), se concibe la esencia y la posibilidad ontológica de la libertad personal bajo expresa acentuación de la raíz irracional de este problema metafísico originario, que, al fin de cuentas, "no queda resuelto".

En íntima relación con esto se hallan los puntos de partida de índole filosófica para captar la noción de persona. El problema ha sido nuevamente formulado desde la concepción esencial del hombre como persona frente a toda suerte de "cosas", de Kant, sólo que desenvuelto sistemáticamente, por de pronto, en los marcos de la filosofía práctica. En el Idealismo

alemán y sus resonancias europeas, cede terreno este principio a la razón y yoidad, al espíritu e Idea, a la conciencia y humanidad; y sólo el idealismo posterior (Weisse, J. H. Fichte) y sus continuadores (por ejemplo Teichmueller) han proseguido, partiendo de Kant mismo, a su manera, el tema en toda su amplitud filosófica, las más de las veces ligado a determinadas concepciones del mundo y al servicio de éstas (en Francia, Renouvier y algunos otros —en el siglo XX, Hamelin—, o en Inglaterra, las corrientes monadológicas en lucha contra el idealismo del espíritu, v. gr., Mc Taggart, Wildon Carr). La filosofía trascendental, por su parte, había encontrado un sitio para la idea moral de persona (personalidad), insertándola en la conciencia humana en general. La psicología empírica, que toca al hombre mismo para sí en su interna estructura, laboró mucho tiempo, puntualmente, en la solución del principio de la persona, pulverizando no sólo el "alma" sino hasta el "yo", en elementos psíquicos y procesos particulares. Frente a eso, partiendo de una teoría psicológico-fenomenológica de los actos (Brentano, Husserl), se produce un avance en el problema de la personalidad, en el que coinciden hoy variados intereses filosóficos acerca de la esencia de la "individualidad", del ser de la persona, de la personalidad, impulsados ya por la doctrina del hombre y de la cultura de Nietzsche, incluso por Dilthey y la temática de la ciencia del espíritu.

Dentro de los dominios de la fenomenología de los actos, caracteriza nuevamente M. Scheler, en los marcos de su ética, el ser de la persona como espiritual "centro de actos", poniéndolo en oposición radical a lo psíquico objetivamente experimentable, incluso al yo de la experiencia interna. Persona, este autónomo ser, que sólo es y vive en actos se ofrece aquí —de manera diversa que alma, yoidad, conciencia del yo (que incluso aparece en grados de la evolución donde aún no es dada personalidad propia) —como núcleo esencial propio del hombre a modo de forma individual de existencia del espíritu en el ser concreto-real. Como realización de actos, es preciso pensar a la persona como incapaz de tornarse objeto. Sólo en la realización o en la correalización y postrealización puede ser captado el acto y con ello el "ser" personal. Aquí fracasa toda ontología de cosas, objetivamente trazada. Medulares intenciones de la doctrina fichteana de la "acción" *(Tathandlung)* se llevan adelante en el tema de la persona (hoy particularmente influyentes en la filosofía del espíritu de Gentile).

Pero la individualidad pertenece a la esencia de la persona misma; no por particulares contenidos de vivencia (o debido a peculiaridades sensible-corporales, como en la manera de pensar del siglo XVIII) se torna el hombre peculiar individuo. Las personas son absolutos individuos por su ser y valor, por su existencia y tarea de vida. Con la individualidad radical se da también una trascendencia y transinteligibilidad esenciales de cada persona en su hondura vital ("persona íntima") respecto a las otras.

Al paso que aquí se percibe aún en el autor, cierto influjo de espiritualismo especulativo, en el que recae en los últimos años de su vida (al admitir qué creciones espirituales, independientes de cuerpo y tiempo, se manifiestan por sí en la realidad orgánico-psíquica), la teoría de la persona que parte de tareas pedagógicas y problemas que se plantean las ciencias del espíritu (Spranger, por ej.), o que proceden de conocimientos de psiquiatría (K. Jaspers), se sitúan en la experiencia inmediata de la integral esencia del hombre. En general, las recientes investigaciones de la caracterología (estructura de la especie del ser personal) brindan importantes contribuciones para el tema. Desde Nietzsche se viene señalando el gran problema en su conjunto; captar radicalmente la persona humana en su esencial unidad (en particular su desarrollo unitario) y en su espontaneidad rectora, así como en su diversidad de capas y en el desgarramiento de un peculiar sistema relativamente independiente, pero que también opone unas capas a otras. Erich Rothackker ha bosquejado una teoría de la estratificación de la persona humana.

4. Otro acceso a la antropología filosófica lo determina primariamente el problema del sentido de la existencia humana; ser y sentido, realidad y valor, existencia y "destino": he aquí nociones que en la esencia del hombre no pueden separarse entre sí, como en otros dominios ontológicos. El hombre del siglo xx llega a ser en tal medida problemático a sí mismo, como antes apenas ha sido imaginable, y esto pone a la filosofía ante una situación enteramente nueva y ante una muchedumbre inabarcable de problemas. La conciencia del ser y del mundo se encuentra en crisis; la convicción de la vida, el fundamento ideológico y nexo racional de las grandes tradiciones occidentales del mundo clásico como del cristiano, se disgregan. Un sentimiento de destierro y desarraigo cunde en dominios que parecían firmemente construídos, ya sobre base religiosa y teológica o filosófico-metafísica, ya por las conquistas y posibilidades de la ciencia moderna. El existir del hombre en su peculiaridad, así como los hechos vitales de la sociedad, de la historia y de la cultura se ponen con una radicalidad extrema frente a los temas de sentido y sin sentido, de valor y disvalor. A la época le es extraño el prurito de armonía y de transfiguración de la realidad de casi todos los sistemas tradicionales de la metafísica (particularmente de los "idealistas" y de las doctrinas del progreso histórico que llenan el siglo xix con sus designios humanos prefijados); el optimismo y secularización de las esperanzas trascendentes de la fe se hacen dudosas, pero no menos el contra-dogma del pesimismo, de las doctrinas filosóficas de "salvación" y las tendencias nihilistas del siglo que termina. Junto a las doctrinas teológicas y metafísicas del mundo (involucrando naturaleza e historia, hombre y sociedad) la vida, la jerarquía de los valores y fines de la vida se hacen cuestionables a la época, objeto de crítica o incluso de radical desconfianza. Aparece la exigencia de descubrir nuevas vías para la auto-comprensión humana, el sentido y objetivos de la vida, que críticamente se apartan de las tradiciones petrificadas, pero sin dejar de someter a prueba las concepciones históricamente dadas de la existencia humana en sus grandes formas típicas.

Mediante un profundo saber en torno a lo fragmentario y a la inevitable amenaza de todas las formas de existencia y creaciones, en torno a la inseguridad del hombre y al abismo en que se halla (tomando en cuenta su darse a sí mismo en la experiencia de la vida y la historia), se van generando, de la reflexión filosófica, nuevas ideas acerca de las necesidades de propia conformación y decisión vitales, en lo personal como en lo histórico, y acerca de las posibilidades insatisfechas de la esencia humana, enraizada en la Tierra y responsable de la conducción de su existencia y de su concepción del mundo. Un nuevo *ethos* de futuro —sin utopía y sin creencia en preconcebidas leyes de progreso—, nueva fe en la eterna inconclusión y perspectiva de la esencia humana, una voluntad impulsada hacia lo heroico, de afirmación de la existencia y que se revela con sus grandes posibilidades por sobre el carácter abismal del hombre, sin intentos de conciliación; un afán apasionado por descubrir la auténtica realidad de la vida y de hallar con toda su pristinidad el lugar del hombre en el cosmos —en lo racional como en lo contrario a la razón, en lo trágico o en lo absurdo, en lo palpable o en lo enteramente inconcebible—: toda esta suerte de fuerzas impulsivas son hoy determinantes en la filosofía del hombre. Pero en abierto antagonismo a toda

restricción impuesta por la seguridad de la época idealístico-trascendental-positivista, renunciando a toda reflexión metafísica, en aras del rigor "científico" e incluso a los últimos problemas de la existencia, parte, puntualmente, este filosofar de aquellos hechos fundamentales de la vida humana, del contraste y complicaciones, de los abismos e inseguridades, de la indigencia, culpa y preocupación de ésta, tal como se originan las tensiones encontradas de nuestra acción.

Los grandes precursores surgen ya en el siglo xix: el danés Soeren Kierkegaard, cuya influencia filosófica se inicia en la época de la Guerra Mundial y desde entonces se siguen acentuando persistentemente, y, en Alemania, Fr. Nietzsche, quien ya en sus propias intenciones como en la honda gravedad de sus profecías, después de sus manifestaciones ruidosas en la vuelta del siglo, encuentra penetrante comprensión y valor filosófico. Ensayos importantes encaminados a desenvolver los nuevos temas campean hoy, particularmente en la llamada filosofía existencial, como la representa M. Heidegger, de otro lado K. Jaspers. (En Francia, se perciben parecidas tendencias en los pensadores de la vida como G. Marcel y Ch. Du Bos). La "filosofía existencial" parte, como una vez en Kant, de la esencia finito-sensible del hombre, asequible a la inmediata auto-reflexión, sólo que ahora no de la "razón" finita, de la mera "conciencia" o autoconciencia, sino más amplia y hondamente de la vida integral de la existencia humana en general, tal cual se expresa en cualesquiera formas de la comprensión del mundo y del yo. Metódicamente se halla determinada tanto por la vuelta a lo dado de antemano en los contenidos e intenciones de las vivencias (actitud muy socorrida en la fenomenología sobre todo), como por la exigencia de Dilthey de una hermenéutica de la vida, entendida como una exégesis de sentido de la conducta fáctica existencial del hombre y de las formas de su comprensión prereflexiva del mundo y del propio yo. Problemas del ser y del sentido son pensados de consuno; la filosofía existencial se opone vigorosamente a la separación, tan habitual y demandada en las postrimerías del siglo xix, entre filosofía científica y sabiduría de la vida, entre filósofos de sistema y pensadores de la vida. El punto de partida de la facticidad de la existencia humana deja atrás las doctrinas de la "conciencia" absoluta y todo lo puro-ideal trascendental del idealismo de todas las direcciones. Frente a las filosofías de humanidad (ora del idealismo clásico, o del neokantiano, o del neohegeliano, ora de las corrientes naturalistas y positivistas del siglo xix, del marxismo o de cualquier colectivismo o del pesimismo "redentor" desde Schopenhauer, fundado precisamente en la extinción del "individuo", "sólo" condicionado por espacio y tiempo), en las cuales el hombre individual queda diluído en el todo y en lo universal por lo que hace a su destino propio y temporal, y es pensado en lo esencial como un punto común de fuerzas suprapersonales, se formula aquí la pregunta expresamente acerca del individuo en su radical particularidad, finitud, auto-responsabilidad. En sus extremas resonancias (existencialismo) ha llevado la nueva actitud a un rescate del ser humano "para sí" en su radical libertad y auto-responsabilidad de su propio futuro, de todo nexo de sentido (jerarquías de valor) y de las relaciones entre ser y esencia (P. Sartre). La filosofía de la existencia ha llegado a ser en sus formas (inclusive poético-literarias) y fórmulas un fermento excitante en la lucha de las concepciones del mundo en la actualidad.

La analítica del "existir", de M. Heidegger, fenomenológicamente desenvuelta, significa un peculiar ensayo de antropología, determinado en su contenido ante todo por Kierkegaard, prescindiendo de la contribución allí contenida para una ontología regional (caracteres estructurales del existir a modo de "existenciales", frente a las categorías del ser objetivo), como de la pretensión arriba citada (parágrafo 48, 4) de plantear, desde ahí, el problema del ser en general ("ontología fundamental"). El existir, que siempre se revela en lo dado por sí mismo como algo originario y esencialmente individual (en todo caso, lo mío), por tanto, no como la yoidad en Fichte, no como sujeto, conciencia o libertad en general, sino como vivo-sum, es fundamentalmente comprendido como poder-ser, como un autodespliegue de sus peculiarísimas posibilidades. Posibilidad real y libertad en desarrollo (según el precedente de F. H. Jacobi y Fichte) son los caracteres medulares de la existencia; se desecha todo ser como mera "existencialidad", a la cual se orienta la actitud natural del hombre respecto del mundo, que incluso ha sido determinante en la concepción ontológica y teoría de las categorías de la ontología tradicional. La existencia es un "estar siendo", que siempre necesita decidir sobre su ser (y que se entiende también inexpresa e irreflexivamente). Esta decisión precede, al fin de cuentas, a la toma de posesión o no de la vida íntima, al acto de ganar o perder la "existencia" real, a la elevación a lo que así mismo se tiene y es asequible o a la caída siempre amenazante en lo banal *("man")* o a otras fuerzas de la existencia cotidiana. El destino del hombre que se descubre en la vida misma humana, es llegar a ser lo que se es. Precisamente la temporalidad esencial y la limitación temporal de la existencia apunta sin cesar a ello: en cada momento me hallo proyectado a la muerte, que es, intransferiblemente, lo mío. Con la muerte se halla la existencia misma frente a su poder ser más propio. La muerte es su propia posibilidad insuperable.

Con la restauración del problema de la muerte —que en el siglo XIX casi había desaparecido por completo de la filosofía, pero que antes (aunque en general) había sido tratado siempre en los marcos de los supuestos de la inmortalidad, como ocurrió incluso en Schopenhauer o en el joven Feuerbach y que hoy es nuevamente acometido desde el tema de las estructuras esenciales de la vida, como ya se advierte en G. Simmel y M. Scheler (obras póstumas), con tal restauración, decimos, la filosofía de la existencia toca problemas que pueden ser llamados "metafísicos" en el sentido estricto del término. Para tal concepción del hombre el carácter esencial de éste (tanto tiempo olvidado o excluído), es decisivamente, el de ser un **animal metaphysicum:** esto es, un ser viviente que no se consagra aquí y allá, en la filosofía y las concepciones del mundo, a los menesteres problemáticos e inmensos de la metafísica, sino que en sus actitudes fundamentales, antes de todo reflexión científica, se planta frente a los enigmas de la existencia y, al fin, frente a los temas de lo absoluto y de la nada, del porqué del ser en general.

Heidegger no parte de la "disposición natural" metafísica de la "razón" como en Kant, o de la necesidad "metafísica" como en Schopenhauer, sino emprende otro nuevo camino: análisis de las concordancias y determinaciones fundamentales propias de toda vida, que tocan los últimos problemas de la existencia. El influjo de Kierkegaard se subraya particularmente en el fenómeno de la "angustia", como de una manera de ser característica de la existencia, que ante la nada presenta la posibilidad del "no ser".

El desarrollo ulterior de Heidegger ha ido de un análisis descriptivo-hermenéutico de la existencia *(Dasein)* a la pregunta ontológica en un sentido universal-metafísico (en polémica "destrucción" con todo aquello que la tradición occidental consideró como metafísica); el tema existencial pervive en el juicio sobre el proceso, dotado de sentido, de la existencia del hombre en "historia" y "destino" en pugna o convivencia dentro de la apertura del ser y de su "estar cerrado" para hablar con términos heideggerianos.

Al paso que en Heidegger queda en segundo plano el problema ético, alguna vez muy decisivo en Kierkegaard y que se mantuvo más tarde en el filosofar de Nietzsche en permanente tensión, otros pensadores del presente abordan la existencia humana, preferentemente desde tal problema. M. Scheler y, después, N. Hartmann, oponen a la ley formal ética del kantismo una "ética material valorativa", en sus estudios acerca del principio ideal de valor y particularmente de una jerarquía apriorética de los valores. Con ello crean una nueva base para investigar la eticidad, moral y ethos del hombre, tomando en cuenta su diferenciación o relatividad individual, social e histórica. Singular importancia cobra también, entre otros, el problema de las ilusiones y mixtificaciones de los valores (prosiguiendo la concepción del "resentimiento" de Nietzsche y de su influencia histórica en la reconstrucción de las ordenaciones vitales). Importantes incitaciones en torno de la filosofía moral han sido dados en Inglaterra por G. E. Moore.

La filosofía existencial de K. Jaspers se aparta, como "esclarecimiento de la existencia", radicalmente, de toda temática ontológica, porque ésta cae en el peligro de cosificar y petrificar la libertad originaria. El alumbramiento filosófico es una apelación a la vida y decisión (de cada cual); el hombre, una existencia que se va autoconstituyendo, autodesarrollando y autocomprendiendo. Todo lo "teorético", la filosofía con su fijación de estructuras, se halla aquí en su límite (por tanto, no como en Kant, las ideas de lo "suprasensible"): El viejo antagonismo de vida y especulación, que partiendo de Jacobi preocupó tanto a Fichte, cobra nueva vida.

El alumbramiento de la existencia, cuyos antecedentes se colocan en las contradicciones de la existencia misma y en negaciones, comprende, al lado del yo mismo y su ámbito de voluntad y libertad, las dimensiones de la participación de la vida y del espíritu del sujeto en comunicación con otros y en la historicidad. (Aquí influye fructíferamente también la doctrina de la historia y de la sociedad de M. Weber.) Si con ello se dilata el marco del concepto de la existencia, grandemente, la tercera parte de esta filosofía (dividida en "orientación del mundo, alumbramiento de la existencia, metafísica") va más allá de la inmanencia del ser y sus situaciones de límite, a perspectivas positivas en lo trascendente y absoluto. Autoselección de la existencia y conducta propia en relación con lo que trasciende radicalmente mundo y ser concreto, quedan unidos íntimamente. En las decisiones temporales de la libertad (y sólo en ellas) se toca la eternidad; continuando antiguos puntos de vista filosófico-religiosos, oriundos de la ética de la libertad (Fichte), se lleva a cabo el tránsito a lo metafísico, partiendo de la conciencia de que es deficiente en la mera ser palpable en símbolos ("Chiffren"). A la conciencia existencial pertenecen por de la existencia a toda fijación racional del ser en sí, toda vez que esto sólo puede existencia para el recto obrar, el recto fin. Sin embargo, se rehusa esta metafísica manera esencial horizontes conexos de contactos diferenciados, bien que no correspondan objetivamente a formas supuestas de estos. Uno de ellos es el contacto con la trascendencia. Contra toda teología positiva y metafísica de la razón de lo absoluto (por ejemplo dentro de las pretensiones del idealismo alemán de Hegel, y también de Schelling y del idealismo posterior), opone su concepto de la creencia, en el autodesarrollo activo, en el éxito o fracaso, para lo cual la filosofía puede suministrar con inmediatez sólo certidumbres contra la duda, la negación, el falseamiento.

Metafísica de lo absoluto al estilo de los clásicos sistemas (particularmente también del idealismo alemán), pervive hoy en múltiples direcciones y renovaciones. Las más difundidas corrientes son las del idealismo del espíritu, por una parte (en los países anglosajones, de Berkeley como de Hegel, en Italia, ante todo determinada por este último), y las del neotomismo, por la otra. En Alemania, R. Eucken desde el siglo XIX, y después H. Schwarz ("filosofía de lo no dado"), retornando a Fichte y a la mística alemana, desenvuelven nuevas formas de una metafísica del espíritu; por parecidos caminos discurre la metafísica idealista de Max Wundt; también la de O. Spann. En Francia están a la orden del día, no sin contacto con la gran tradición del "espiritualismo" religioso, peculiares tendencias de una metafísica cristiano-religiosa (Lagneau, Bréhier, M. Blondel, L. Lavelle).

La tendencia, nacida del evolucionismo de salvación de E. v. Hartmann, de una gran diversidad de antecedentes, de concebir lo absoluto (apartándose de las tradiciones teológico-metafísicas y partiendo de nuevas experiencias de la realidad y representaciones del mundo) fundamentalmente como devenir, de buscar el ser originario y la necesidad de los antogonismos y conflictos, incluso de las rupturas y faltas de sentido en la naturaleza y el hombre porque desplazan la perfección divina y la absoluta armonía no ya en el origen, sino en el fin del proceso cósmico —proceso cósmico que se eleva a autodesarrollo de la divinidad, y en el que el hombre participa decisivamente—, todo esto halla en el presente múltiple acogida (bergsonismo en Francia; en Alemania, por ejemplo, M. Scheler; en Inglaterra, S. S. Laurie, A. N. Whitehead).

5. El problema acerca de la especie del ser y sentido esencial de la existencia humana está en el presente, como en las épocas clásicas de la metafísica, íntimamente ligado a los temas del ser social. La tendencia en la filosofía del siglo XIX, sobre todo en las ciencias psicológicas, que se propala y que hondamente se inserta en la conciencia general

de la vida, de concebir al hombre (donde realmente se hace objeto de sí mismo en su realidad concreta temporal) al fin y al cabo como esencia singular, una tendencia que penetra hasta en el "colectivismo" de la doctrina de la sociedad, se va superando poco a poco. El originario problema en torno a "individuo y sociedad" se plantea sobre nuevas bases: ahora ya no tanto haciéndolo culminar en lo ético-religioso, o en idea y exigencia, sino parando mientes en la cabal existencia del hombre. Partiendo de hechos vitales nuevamente descubiertos, gana terreno la idea que se había explorado desde Fichte en los marcos de la metafísica, del modo más profundo, la filosofía de la historia, de la sociedad y del Estado del Idealismo alemán: de que el hombre singular por sí (con sus posibilidades y quehaceres, hasta en su última intimidad como en todas sus relaciones, existencias interindividuales) sólo es en y por unidades de voluntad y de vida sociales y superiores, que ellas sostienen y de cuya sustancia él vive y en ellas desemboca su acción. Ya dentro de la psicología se ha dado el paso en este sentido en las investigaciones de la "psicología de los pueblos" desde Wundt y de la "psicología de las masas" (Le Bon); un peculiar repertorio de problemas descubre la designación de "M i t w e l t" (al lado del "mundo externo" hasta ahora solamente considerado) en las descripciones de la fenomenología, que asimismo tienen sus consecuencias en la filosofía existencial. Entre las corrientes metafísicas y filosófico-generales del presente, es ante todo el neohegelianismo (por ejemplo en Italia, ahora particularmente Gentile), quien opone al concepto atomístico-individualista de sociedad y a un simple planteamiento de la acción recíproca de los individuos y de la combinación de sus impulsos e intereses, la doctrina de totalidades supraindividuales de la vida en comunidad, como reales unidades. La filosofía idealista de la sociedad de O. S p a n n, con su apasionada lucha contra el atomismo sociológico y su metafísica "universalística" de la "ramificación" y "seccionamiento orgánico" y de la recomposición de lo seccionado, se halla determinada esencialmente por la metafísica hegeliana del espíritu; pero crece también el peligro, ya perceptible en Hegel, de borrar el propio ser personal en aras de un pensamiento metafísico de sustancia y de un concepto del espíritu, que flota, por así decirlo, en el aire. Aquel pensamiento metafísico de organismo, que llegó a ser tan eficaz en el idealismo y en la filosofía romántica de la sociedad, se explota ahora nuevamente (Schaeffle, Krannhals).

Para el nuevo acceso filosófico a estos temas llega a ser decisivo el desarrollo actual de la s o c i o l o g í a, fundada en el siglo xix, y cuya existencia es una manifestación del principio universalista: una investigación fundamentalmente empírica de las fuerzas y movimientos sociales, frente a todas las doctrinas de la sociedad (particularmente del Estado) primariamente orientadas por normas, fines e Ideas, desde la Antigüedad hasta el idealismo y al romanticismo. Por mucho que esta nueva ciencia se haya independizado, con el tiempo, no sólo de la psicología de lo humano, sino también de la filosofía, conserva, no obstante, con ellas íntimas y mutuas relaciones. Una buena parte de los señeros sociólogos del nuevo estilo, parten, abandonando la sociología del siglo xix, que se ha ido haciendo superficial cada vez más, de planteamientos filosóficos de los temas o, impulsados por cuestiones de método y limitación de fronteras, retornan a principios filosóficos. La nueva posición de la sociología (en tanto ella tiene significación fundamental para la doctrina filosófica del hombre) se vincula doquier a discusiones teorético-científicas, que son de actual importancia para la joven ciencia que se halla en vías de transformación; inevitablemente se pasa de esta actitud metódica, desde Toennies y Durkheim en las postrimerías del siglo xix hasta el más inmediato presente (H. Freyer), a temas categoriales y a formulaciones ontológicas de la realidad específica de lo social partiendo de la íntegra estructura del mundo humano-social-histórico. En Alemania, son E. T r o e l t s c h, M a x W e b e r, A l f r e d o W e b e r, H. F r e y e r, los factores de este desarrollo.

También en este dominio ontológico, el nuevo siglo se aparta ante todo del naturalismo, con el que se encontraba íntimamente entretejido el nacimiento y el primer auge de la sociología. Gracias a una creciente comprensión de las estructuras y texturas específicas de tal dominio, pierde su fuerza particularmente el objetivo de la "física social", de la ley natural sociológica (proveniente de la sociología franco-inglesa y alimentada con los rendimientos de la estadística social), que con frecuencia y en amplios círculos se identifica con el nuevo nombre de "sociología", aún en las discusiones epistemológicas acerca de la diferencia esencial entre ciencias de la naturaleza y ciencias históricas. Llega a ser nuevo tema la dinámica evolutiva de las fuerzas sociales, que no se condensa en leyes de repetición (pero tampoco en formas biológicas de causalidad), que desde un principio se advierte en la sociología alemana (arrancando de la filosofía hegeliana), pero que se limita demasiado en el esquema dialéctico de una evolución de antagonismos y de lucha hasta una síntesis final y, al fin de cuentas, se mezcla a las doctrinas de la época del mecanismo naturalista (desde el marxismo hasta Lenin). Con ello se impone dondequiera la idea del carácter esencialmente histórico de todas las realidades sociales (y, por ende, también, de toda metódica sociológica). Con el carácter histórico de la sociología "concreta" como "ciencia de realidad", que se libera de todas las representaciones ideales-abstractas o naturalistas-abstractas de la "esencia" supratemporal de la sociedad, se acentúa también hoy nuevamente la referencia de toda sociología a las situaciones del p r e s e n t e (en todo caso en la fundamentación de la sociología alemana, pero que de hecho es regulativa para toda sociología en general), una referencia que ya no se concibe a modo de una tendencia y aptitud práctica, comparable a una técnica fundada en la ciencia natural, sino como una autocomprensión del presente y de sus tareas históricas en el desarrollo de la sociedad (sociología como ciencia del *ethos*, H. F r e y e r).

Tal idea del carácter histórico de la vida social gana terreno frente a las tendencias de la "sociología formal", (G. Simmel), originadas apenas en el siglo xx; una sociología que —por su parte, se desvincula del naturalismo, pero al precio de pasar por alto lo histórico-individual que sólo es tomado como ejemplo y material de partida— se conecta al tema fundamental, la distinción esencial de las formas sociales (la distinción de Toennies entre comunidad y sociedad) y lleva a una postformación de una teoría rigurosamente sistemática de estructuras intemporales ("geometría" de las formas sociales). Los "tipos ideales" de M. Weber como marco de estas generales tendencias dinámicas y culturales y posibilidades típicas de la vida social y como piedra de toque para comprender la investigación de las realidades concreto-histórico-sociales, dejan en segundo plano, junto al concepto naturalístico de ley, el carácter no histórico de este pensamiento formal, tanto por lo que hace a su contenido como a su actitud metódica. Pareja investigación tipológica, que por su parte fomenta poderosamente el conocimiento fundamental de la ontología supraindividual y la legalidad estructural de las formas sociales, constituye una significativa parte de un estudio categorial de esta región de la existencia humana, llevado a cabo desde puntos de vista materiales e históricos.

Con el abandono del naturalismo metodológico (y, por tanto, también ontológico) del siglo xix, va de la mano una emancipación del concepto "sociedad" respecto del naturalismo, considerado éste en su propio contenido; un concepto, a decir verdad, ya perceptible en los marcos de la filosofía hegeliana de Estado y, después, dogmáticamente en la inicial elaboración de la sociología, pero sobre todo dominante en Alemania por

preocupaciones económicas; en especial, la doctrina económica de la sociedad y de la historia del marxismo, trae consigo una teoría naturalista del ser, que, enormemente difundida incluso en las masas, había aprisionado el pensamiento. La sociología del siglo xx extiende el territorio propio de la investigación, de lo económico a todas las actividades y producciones sociales, particularmente de la cultura; los mundos de la vida humana abiertos al saber por el gigantesco trabajo de las ciencias del espíritu, de la etnología y de la prehistoria, de la historia europea y no europea, exigen y encuentran ahora esclarecimiento en la perspectiva sociológica. Sociología de la cultura (A. Weber), sociología del saber (M. Scheler), sociología de la religión (E. Troeltsch, M. Weber; sobre todo las grandes investigaciones de este último acerca de la ética económica de las religiones universales) no aparecen como nuevos territorios parciales en sí diferenciados fructíferamente, sino exhiben el influjo positivo, propio y a menudo decisivo de los "factores ideales" de la vida social e histórica en los "factores reales" económicos (y otros), que determinan "desde abajo" el propio ser social. El problema acerca de la infraestructura y supraestructura, acerca de la dinámica específica y la mutua relación de los factores reales e ideales, se aleja de las viejas distinciones totalizadoras especulativas (idealismo de Hegel, "materialismo" económico de Marx) y se hace, incluso para la ontología de la historia, bien que desde nuevos puntos de vista, en el sentido de una investigación filosófica, diferenciando materialmente los territorios sociales e históricos y distinguiendo categorialmente, y, ante todo, investigando las específicas formas del devenir y las legalidades evolutivas. Importantes sugerencias para todo esto ha dado en particular M. Scheler (partiendo de los problemas de la sociología del saber).

Entre las tareas generales de la investigación que fija el nuevo siglo a la sociología, dos de ellas logran particularmente importancia decisiva para la filosofía: el tema del p u e b l o, puesto en el centro de la comprensión filosófica y científico-espiritual del mundo histórico-social, por Herder y Moeser, Fichte y el Romanticismo, pero hecho tema medular en la sociología del siglo xix propiamente sólo por un W. H. Riehl, y el problema de la estructura y significación del acaudillamiento y proselitismo en la construcción de la sociedad, en especial de la relación de *élite* y masa, provocado nueva y perentoriamente por las transformaciones sociales y políticas de la época actual, y puesto a la orden del día, en gran estilo y con ruda energía, por Nietzsche (desde el ángulo de la filosofía de la cultura). Ambos temas pasan inmediatamente a la filosofía de la historia, como que las relaciones entre la sociología orientada filosóficamente y la filosofía de la historia se hacen extraordinariamente íntimas.

La sociología empírica y la filosofía del pueblo, que (junto con el tema de la raza, aun en los orígenes de la investigación científico-filosófica) en muchos dominios particulares, por ejemplo en los marcos de la filosofía del Estado, de las ciencias de la educación, de reflexiones medulares acerca de la política, de la geografía humana y de las disciplinas históricas, se anuncia en muchas formas y en particular se hace altamente actual como oposición a la teorética de clases, así como separándose del formalismo de la sociología en dirección a una temática material histórico-concreta; hasta ahora todo esto se desarrolla. En Alemania significa la teoría del pueblo de M. H. Boehm, un paso hacia tal objetivo.

El tema del acaudillamiento se toma nuevamente, en particular en oposición a la profusa sociología de la masa del colectivismo, que determina su peculiar concepto de sociedad. El reproche de Nietzsche, de que la sociología del siglo xix sólo investiga formas decadentes de la sociedad y tiene base empírica, y su reiterada exigencia de un orden de dominio y de poder en toda existencia creadora (que penetre hasta en el *ethos* y concepción del mundo), significa una extrema antítesis contra los hábitos mentales, muy difundidos, de la época. Sobre todo es perforado y superado el determinismo sociológico, de estilo "dialéctico, naturalista-estadístico o mesiológico, desde este ángulo visual". Se convierten en categorías fundamentales de la sociología: responsabilidad, libertad, decisión; en lugar de la necesidad social, aparece la posibilidad histórica, la *chance* (M. Weber). Frente a la interpretación "sociologista" de moral, religión, lengua, conocimiento (de cuya tendencia relativista aquí no puede hacerse abstracción), tal como era el caso en Francia, por ejemplo en Fouillée o Durkheim y en la escuela de éste, se pone de relieve nuevamente la regulativa importancia de la acción propulsora e inspiración de personalidades y capas rectoras en todos los dominios, partiendo de una investigación empírica. (Tocante a la ciencia francesa de la moral provoca esta situación, por ejemplo la e x p é r i e n c e m o r a l e de F. Rauh; por lo que hace a la filosofía de la religión y del lenguaje, la nueva actitud "psicológica" de H. Delacroix.)

Se toma el tema sobre base filosófica en Alemania por M. Scheler *(Vorbild und Fuehrer,* obra póstuma), en la sociología misma en Italia por V. Pareto (significación plástico-social, leyes de crecimiento y decadencia de las *élites);* en los marcos de una consideración político-social y de crítica de la época hacen sentir su significación: G. Sorel (en la crítica del marxismo) y, recientemente, Ortega y Gasset.

6. Las nuevas tendencias, enderezadas a la comprensión filosófica del hombre, llevan a la postre a la f i l o s o f í a d e l a h i s t o r i a. Este problema, que hasta la vuelta del siglo xviii al xix se torna un tema medular de gran envergadura de la teoría del ser y la metafísica, al propio tiempo que adquiere perfiles singularísimos, se acoge hoy, de nuevo; y, particularmente en Alemania, viene a ocupar el centro del interés filosófico. En ello participa, tanto la colosal extensión del horizonte humano en dirección del "mundo" histórico, debido a los formidables rendimientos de las ciencias históricas, sobre todo de las ciencias históricas del espíritu y de la cultura, como la conciencia histórica, que al propio tiempo se va formando, del hombre actual, que en el esfuerzo y en el bienestar, en el sentimiento de valor y la crítica, en la exigencia y en la lucha, se siente con más profundidad que en épocas precedentes, en un presente que nace del pasado, que supera el pasado y, sabiéndose a sí mismo perecedero, se proyecta al futuro. A eso hay que añadir la conciencia de las transformaciones históricas de incalculable alcance, que se imponen a todo hombre, y la reflexión, dada con ello, acerca de la responsabilidad y posibles decisiones de las actuales generaciones. La *praxis* de la historia impulsa hacia la *teoría.* La historia se antepone en nuevas formas al cosmos y a la naturaleza, por lo que hace a la conciencia del mundo y de la realidad.

La filosofía del hombre acoge —desde las palabras de Dilthey, hechas célebres, de que la naturaleza humana no puede captarse por la introspección, sino que lo que el hombre sea, sólo la historia lo dice— en análisis existencial, la dimensión histórica. La historicidad se concibe nuevamente como un m o d u s o n t o l ó g i c o fundamental de la esencia humana, que conmueve dramáticamente la existencia entera (desde Dilthey y York v. Wartenburg hasta Heidegger y Jaspers); frente a consideraciones precedentes acerca de la "naturaleza" del hombre y su esencia supratemporal, al fin de cuentas. Lo que es el hombre, significa: lo que es capaz de hacer; capacidad e internas posibilidades de su vida, empero, en particular de la espiritual, sólo puede indicarlo el devenir histórico.

Creaciones y obras de la organización social, del espíritu cultural, de la concepción del mundo y de la filosofía son considerados a manera de manifestaciones de la existencia humana, y valoradas filosóficamente. La filosofía de la historia apunta tanto a una comprensión ontológico-categorial del *mundo social-histórico* y de las fuerzas en él imperantes (que se trata de descubrir de nuevo al propio tiempo, partiendo de la sociología), como a la autohermenéutica existencial del h o m b r e, esto es, a un examen fundamental de sí mismo tanto en su situación vital humano-general, como en la concreta-actual.

Los orígenes de estas reflexiones filosófico-históricas del presente se encuentran ya en la manera de plantear los problemas en torno al tipo de conocimiento, conceptuación y categorías de las ciencias históricas (filosofía "formal" de la historia; comp. parágrafo 47, 4), estilo de plantear las cuestiones que aparece ya en las postrimerías del siglo XIX.

Dilthey por una parte y después con peculiar énfasis Windelband y Rickert crean las bases de esta "lógica de la historia", sobre la que otros muchos pensadores siguen construyendo, como Simmel, Xénopol, M. Weber, más tarde particularmente E. Troeltsch, y por otras vías, proviniendo de Hegel, B. Croce (ambos incluyendo los rendimientos transmitidos de las teorías históricas universalistas, metafísicas o positivistas de la época clásica como del siglo XIX, incluso de otros caminos de la sistemática filosófica tocante al tema de la historia, en su nuevo planteamiento). Gracias a las investigaciones lógico-metodológicas, con su delimitación frente al proceder y formas conceptuales de las "ciencias naturales", consideradas por mucho tiempo como las únicas (sobre el particular, compárese a la vuelta del siglo P. LACOMBE, *De l'histoire considérée comme science)*, se hacen actuales los temas de la objetividad histórica y de "la ausencia de supuestos" de las ciencias históricas y de las ciencias del espíritu; las propias investigaciones lógico-metodológicas llevan, transponiendo el dominio epistemológico, a problemas de la concepción del mundo. El tema del "historismo" —tanto en el sentido lato del término como en el restringido: comprendido como tendencia de la conciencia histórica que todo lo invade, paraliza y disuelve relativísticamente, anunciada ya en la segunda "consideración extemporánea" de Nietzsche— es combatido en gran estilo (Troeltsch). La condicionalidad esencial del presente, de todas las concepciones e investigaciones históricas, no sólo en el sentido de subordinación, sino de determinación de valor y descubrimiento de significación, se esclarece (Croce); también en esta dirección se perfora el "realismo ingenuo" de la conceptuación del pasado, combatido en un principio dentro del cuadro de ideas kantianas de la elaboración conceptual y espontaneidad. Se concibe la continuidad de vida y obras históricas no sólo como objeto sino como raíz de las ciencias históricas, en sus medulares concepciones, sus mudanzas y descubrimientos. El cambio de las perspectivas y horizontes del hombre histórico, de su presente que lo impulsa al futuro y de su respectivo "mundo" histórico, se exhibe como el fundamento vital condicionante y fructífero de toda ciencia histórica. La historia es, incluso como ciencia pura y consideración teorética, cada vez más hondamente, una lucha existencial de la vida humana por la autocomprensión de su sentido vital, partiendo del pasado.

Desde estos puntos de arranque, empero, acomete por doquier la filosofía del presente, de inmediato sin percibirlo a menudo, temas acerca de la realidad histórica misma, de las formas del devenir y leyes estructurales, de rítmica y sustancias del ser histórico (filosofía de la historia, según la formulación de Troeltsch). Ya la teoría de las ciencias del espíritu de Dilthey y de su "reconstrucción" del mundo histórico, se transforma en una filosofía de la "vida" (histórica) y de sus estructuras de contenido y significación (por ejemplo, de los "nexos de acción" específicamente históricos). Las severas investigaciones de Troeltsch acerca de las categorías históricas ("evolución", "totalidad individual", etc.), pasan de la

lógica del conocer a la lógica del ser y de los hechos, como de hecho, después, en todos los trabajos de la "lógica de la historia", concebida desde puntos de vista teoréticos científicos, se hace visible, de rechazo, el el ser propio y las categorías ontológicas del mundo histórico, en sus diferencias con la realidad natural y sus estructuras (irrepetibilidad, individualidad, originalidad, frente a las leyes de repetición; significación y relaciones evolutivas plenas de sentido frente a la causalidad indiferente de valor). El tránsito a lo ontológico se fortalece por ciertos empalmes de la filosofía del espíritu históricamente orientada con la metafísica del Idealismo alemán (de Eucken hasta Spann y su teoría de las categorías orientada también históricamente), sobre todo por la metafísica de la historia del neohegelianismo en Italia (Croce, Gentile) y en otros países.

Para la situación de la nueva filosofía de la historia, que se va gestando lentamente en numerosas investigaciones de historiadores y filósofos (sobre todo en Alemania), —bien que apenas se eleva a concepciones de conjunto de gran alcance— para esta situación es decisivo el abandono, que tiene lugar dondequiera, de la vieja historia universal y su esquema de progreso, ora de ascendencia metafísico-religiosa o humanística (como toda metafísica de la historia sobre la base del idealismo alemán), o determinada por el pensamiento de civilización europeo-occidental, o transformado en un naturalismo económico con su "dialéctica". Un impulso particularmente poderoso —incluso por sus contradicciones y sobre-estimaciones— y que empuja a nuevas concepciones del tema, da en esta dirección la metafísica de la historia de O. Spengler, lo cual ha influído en parte en el esquema histórico-universal del historiador A. Toynbee.

Ya no se piensa como sujeto de la historia a la humanidad una y su desarrollo progresivo en sentido lineal, por así decirlo. Se pone en tela de duda el transmitido concepto de la "humanidad", condicionado por las convicciones cristianas religiosas o por la tradición cultural y el concepto de civilización de los pueblos occidentales romano-germánicos. Los resultados de la investigación etnográfica, histórica, científico-espiritual, después psicológica y filosófica, con sus descubrimientos siempre crecientes de las culturas no europeas, así como de los mundos de producciones e intuiciones de pueblos prehistóricos ("primitivos") en todas las partes de la tierra, ha puesto a la orden del día el estudio de la diversidad de las formas de vida, de los estilos de valoración y posibilidades evolutivas de grupos de hombres que surgen en territorios incomunicados y viven sin dependencia alguna.

El estudio de la realidad y del sentido de valor, bajo la presión de experiencias pretéritas y actuales, revela que tampoco tiene vigencia el transmitido concepto de progreso, en la actualidad. En particular, se derrumba el esquema positivista de progreso y la ley del progreso con su orientación y enlace a la idea utilitaria de civilización y a lo social-económico, sobre la base tanto de una radical y nueva profundización de las formas evolutivas de la vida cultural, como de lo político. Aquí también el encogimiento naturalista del siglo XIX de la tendencia del tiempo, limitando la filosofía de lo real al dominio de lo dado, se hace ya anticuado. (Tal tendencia llega a ser muy importante para el problema de la historia, no menos que para otros dominios ontológicos.) Se palpa, cada vez mejor, la diferencia entre el proceso cultural y el proceso de civilización, así como del de socialización; lo que también se subraya (Alfredo Weber). Junto al concepto de progreso aparece, bajo el signo de observaciones contemporáneas y de preocupaciones del presente, la idea de c a d u c i d a d, tanto tiempo reprimida; desde el pronóstico nihilista de Nietzsche y de su intento de introducir el concepto de d e c a d e n c i a en la consideración histórica, se halla preparado para ello el terreno filosófico. Se investigan las leyes de tendencia y formas de evolución de las fuerzas sociales, partiendo de las experiencias del ascenso y descenso, del florecimiento y de la extinción, de la idea de la finitud esencial de todo fenómeno histórico, y en la "tragedia" inmanente de toda conformación y cultura. Las viejas analogías con hechos natural-biológicos, con las edades de la vida humana y otras, campean en la investigación filosófica en la es-

tructura y formas de tendencia de la historia, no sin el peligro naturalista, en ellas inserta. La penetración de decadencia y progreso en la *crisis histórica* se convierte en problema (Spranger), superando meras ideologías de progreso como doctrinas evolutivas de marchamo pesimista. Contra toda secularización de convicción religiosa y perspectiva de progreso histórico, surge hoy con peculiar fuerza la "teología dialéctica", en su apasionada lucha contra la "peste" de la filosofía idealista de la historia. En general cede terreno el determinismo teleológico de la historia (el orden providencial que se hace inmanente, tanto como la "ley" positivista y económico-materialista). La radical imprevisibilidad de la vida histórica en conjunto, libertad y decisión responsable de las generaciones particulares, de las capas directoras, de las personalidades, se tornan nuevamente problemas, como, por otra parte, la importancia de lo fortuito y sin sentido, que se impone en la experiencia, y que se acentúa de modo extremo por el pesimismo histórico (desde Schopenhauer hasta el más inmediato presente) contra la teodicea de la historia, la creencia en el progreso y el sentido unitario de la historia universal.

En fin, los rendimientos de la filosofía de la historia en el siglo XX, propasan la fijación material del proceso histórico basada en factores económicos (crítica y superación de la concepción "materialista" de la historia, del marxismo, llenan una buena parte de las investigaciones en estos primeros decenios, comp. por ej., Masaryk, Sorel, Woltmann, Plenge, Spann y otros muchos), como también la construcción especulativa antitética, tan poderosamente influyente, gracias a Hegel ante todo. Se investiga la vida histórica (como la del hombre individual) en su hondo enraizamiento natural y se concibe como una histórica penetración mutua de fuerzas espirituales y naturales (comp. parágrafo 49, 5; problema de los factores social-históricos reales e ideales, según la formulación de Scheler).

Se plantean y, en parte, se acometen grandes temas. El problema acerca de los portadores y sujetos peculiares de la historia, de vitales totalidades, cuyo desarrollo y obras han de ocupar el sitio de la vida de la "humanidad" (o, v. gr. del "espíritu c ó s m i c o" en Hegel), se halla a la orden del día. Partiendo de las hondas diferencias de forma y estilo de las "culturas", presenta O. Spengler su construcción de las "almas de la cultura" (sobre el particular comp. también el *Paideuma* de FROBENIUS); partiendo de la *empirie* de la historia, como de los conflictos actuales, empujan los principios del pueblo y de la raza a nuevas caracterizaciones y nuevos estudios. Al paso que el tema del pueblo, desde antiguo (por ej. Vico, Herder) se viene acometiendo en su significación ontológica para todo lo histórico (para lo político como para lo cultural, ora desde el plano espiritual, ora desde el natural), se toma el tema de la raza, desde hace sólo algunos decenios, en su importancia y fundamentalmente, se emprende su estudio, considerándola incluso como factor y portadora de la vida histórica (desde el genial precedente de Gobineau, a mediados del siglo XIX; la exégesis histórica de H. St. Chamberlain, a la vuelta del siglo; compárense además las investigaciones de Ratzenhofer, Woltman, Schemann, V. Eickstedt; en América, Ward; en Francia, Le Bon, entre otros). El repertorio de problemas, tan importante para la filosofía de la historia, orientada en sentido ontológico y material, del "espíritu objetivo" —elaborada en su propio carácter y sus formas evolutivas con vistas a la historia de la cultura y del espíritu, por N. Hartmann— se convierte en una cuestión perentoria por demás (comp. parágrafo 48, 2). En relación con el problema del ritmo y tipos reales del devenir histórico ocupa el primer plano, junto al tema de los grados cronológicos de los pueblos o culturas, la propia dinámica (hecha perceptible ya por Dilthey, y, después, por Spranger) de las "generaciones" (Pinder, Ortega y Gasset).

Como concepción positiva de conjunto se opone al principio de humanidad y de progreso, la teoría de los "ciclos culturales", temporalmente sólo regulativa. Sus orígenes se hallan en G. B. Vico, quien apenas conocido a través de siglos, hoy es objeto de una justipreciación enteramente nueva; incluso en Herder y otras muchas interpretaciones de la historia confluye su pensamiento medular con motivo regulador. Frente a la graduación y adición de obras y formas de organización del hombre, en muchas doctrinas del progreso, se presenta más bien, partiendo siempre de lo dado en la historia de la c u l t u r a, el autodesarrollo de las creaciones vitales en dominios cerrados, en cada caso propios en su género y con una peculiar perfección de estilo de vida y configuración, como forma fundamental de la historia, y se concibe el "mundo" histórico a modo de un estar "junto" y "después", como un estar "con" y "frente", de tales mónadas culturales o entelequias culturales. Desde este ángulo se dan posibilidades de comparación según rítmica y desarrollo: las formas típicas, de inmediato proveniendo de los paralelos del mundo antiguo (greco-romano) con los modernos de los "pueblos germánico-romanos", y se trata de fijar los estadios, tal vez "leyes" de la evolución, para toda vida de las culturas (estilo de consideración cultural-morfológico). Ensayos y planteamientos en esta dirección aparecen hoy en muchos historiadores, sociólogos y filósofos de la historia; Spengler ha lanzado a la discusión del tiempo, impulsado por reflexiones en torno a la crítica de la época, una radicalísima doctrina de una monadología de culturas completamente cerradas en sí, que se van madurando frente a frente en su "propio destino" y desarrollando su propio germen y que normalmente no puede escapar a su final anquilosamiento y decadencia. Precisamente por esta sobreestimación de aquel importante problema medular de la filosofía de la historia, experimentan hoy nueva atención y tratamientos los grandes temas del cruce y continuidad históricos, de la fructífera tradición y de lo "eternamente" vital (en historia y tiempo) de la libertad creadora y de las perspectivas de crisis y decadencia.

Con los esfuerzos históricos y filosófico-sociales del presente va de la mano un apasionado afán por esclarecer filosóficamente la época actual. El tema de la c r í t i c a d e l t i e m p o se convierte desde la ruptura de la autocerteza del hombre moderno y de la crítica fichteana de la Epoca de las Luces, en un problema incontenible de la filosofía. Se convierten en nuevos puntos de partida e incitaciones la crítica radical de la cultura y las exigencias de Nietzsche ante todo, incluso otras formas de la crítica del tiempo en los marcos del siglo XIX (J. Burckhardt). En particular, desde la conmoción del sentimiento vital europeo por las dos guerras mundiales y sus consecuencias, piden perentoriamente muchos pensadores un examen de las bases de nuestra existencia y de la situación vital general del presente, tanto de la social como de la política, de la cultural como de la religiosa. Después de Klages, Spengler, M. Weber y Scheler, junto a los cuales hay que contar a significados sociólogos, historiadores y críticos de la cultura (por ej., Sorel, Pareto, Huizinga, A. Weber, Rüstow), en particular filósofos como Jaspers, Ortega y Gasset, H. Freyer laboran en el importante problema de esclarecer los "caracteres de la época presente". Reflexión filosófica sobre el mundo humano histórico-social, según las circunstancias, se ve incluído justificadamente, el tema que de manera continua prospera en la corriente de la autoconfiguración histórica del hombre y en los pródromos del posible futuro.



INDICE DE CONCEPTOS

(Los números romanos puestos entre paréntesis remiten a las partes de la obra; los guarismos arábicos, a los parágrafos e incisos de cada parte).

41

INDICE DE NOMBRES

Esta obra se terminó de imprimir el 1º de febrero de 1960, en los talleres de IMPRESIONES MODERNAS, S. A., calle de Sevilla Núm. 702 (Colonia Portales), México 13, D. F. La edición consta de 4,000 ejemplares,